北朝隋唐 中国仏教思想史＊目次

第五章　インド佛教における『成実論』

終　章

北朝隋唐 中国仏教思想史

はじめに

われわれは、中国佛教史であれば、充分に、信頼すべき研究成果の蓄積をもっている、といってもよいであろう。しかし中国佛教思想史ということになると、中国天台思想史とか華厳・浄土・禅思想史などの各宗思想史を別にすれば、ほとんど依るべき研究成果をもっていない——と考えて、中国佛教思想史の可能性を模索してきた。中国佛教思想史の中でも最も欠如していて未開拓であるのは、おそらく北朝後半期佛教思想史であり、したがって北朝後半期佛教思想史が、どのように隋唐佛教思想史へと展開していくか、も、よく、わかっていない。いうまでもなく北朝期を通じて佛教思想文献の大部分の標題だけが伝存して、テクストそのものが散逸してしまったからであるにちがいない。

しかるに幸いなことに、われわれの研究所には、かつて藤枝晃先生がおられて、北朝期敦煌写本の中の佛教思想文献をつぎつぎに読破していく共同研究班を主宰しておられた。わたくしは、藤枝先生の敦煌班に参加したことによって、かねてから敦煌写本の中に貴重な北朝期佛教思想文献が伝存していることを知っていた。他方、近年になって、ともに早稲田大学で中国佛教を専攻された石井公成、青木隆両氏が『敦煌宝蔵』（一九八一年乃至一九八六年刊）を博捜して、北朝後半期のいわゆる「地論宗南道派」文献を選び出し、それらを活用して北朝佛教思想史を研究する新分野へとふみ出しておられた。

わたくしは、いまや時至れり、と考えて、一九九五年四月から一九九九年三月までの五カ年計画で「北朝後半期佛教思想史研究」班を組織し、石井・青木両氏にも参加を要請した。それ以来、五年間、班員による随時の研究発表を交えて北朝隋唐佛教思想史全般の理解を深めながらも、ひたすら敦煌写本の中の北朝期佛教思想文献の解読・校定・訓読の仕事に従事してきた。スタイン文書二四六三及び六四九二のいずれも仮題「成実論大義章」、ペリオ文書二九〇八の仮題「涅槃経章」等をも取り上げたが、とくに写本全体の解読・校定・訓読を終了したのは、スタイン文書六一三と四三〇三の二編の佛教教理集成文献であった。しかしこれらの敦煌写本のテクストを公刊するためには、どうしても最小限の文献学的・思想史的注解を加えなくてはならない。いま、しばらく時間を仮していただきたい。

本書は、以上のような経過によって隔週に開催されてきた京都大学人文科学研究所における共同研究「北朝後半期佛教思想史研究」の研究成果報告論文集である。『北朝隋唐佛教思想史』という大まかな総題のもとに、班員各位の研究関心にもとづいて書いていただいた十五篇の論文を、ほぼ年代順、主題別に編纂して、つぎのような序章と終章をあわせて七章の構成にまとめた。ごく簡単に各章の主題を解説しておく。

[序章　北朝後半期佛教思想史序説]

荒牧の構想する北朝隋唐佛教思想史の基本プランを提示した上で、当面、北朝後半期佛教思想史だけに限定して、北朝後半期佛教思想史が、われわれの解読した敦煌出土佛教思想文献にもとづいて、具体的に、どのようにあとづけられるか、を論ずる。第一節では、『成実論』からはじめて『華厳経』『涅槃経』等について「章」形式の講義が行われ「章」形式の論書がつくられたこと及び智誕の頓・漸二教判が、北魏前半期以来の『華厳経』の伝統と南斉劉虬の七階教判の出会いにおいて成立することを論ずる。第二節では、宇文泰の「五門」の「章」形式の講義にお

いて『十地経論』が中心的な役割を果たし、そこにおいて十地菩薩行と『楞伽経』八識説が結合することを論ずる。第三節では、曇延の伝記を検討して、かれが『大乗起信論』の著者である可能性を究明し、『大乗起信論』が、当時の佛教思想史の根本問題「三身佛たる盧舎那佛のいますところで菩薩戒を受戒した佛教者が、どのような菩薩行を修行して深重煩悩の存在から転回して佛になるか」に答えることを論ずる。

［第一章　南朝佛教思想から北朝佛教思想へ］

南朝と北朝が国境線を死守して戦闘していた時代にも、両朝それぞれが、思想文化上の主導権を握ろうとして、相手方の最先端の佛教思想を導入しようとしていた如くであり、そのような南・北朝佛教思想の交流にかかわる論文四篇を、ここに収める。

鵜飼光昌「謝霊運と維摩経」は、謝霊運が孟顗を嘲笑して確執を起し、ついにはかれが左遷され処刑されるに至る遠因となった言葉「得道応須慧業……」の「慧業」が、『維摩経』菩薩品の言葉であることを指摘し、かれの『維摩経』『金剛般若経』にもとづく「空」思想を論ずる。そのような「空」をさとって頓悟成佛する慧業、という思想こそが、これより以後の南・北朝佛教思想史の源流となる。

船山徹「地論宗と南朝教学」は、北朝系のいわゆる「地論宗南道派」の「別教・通教・通宗教」の教判を概略説明した上で、この教判に独自の「通宗」という概念をめぐって検討を加え、さらに南朝系諸教判とも対比させている。つぎにとくに南斉僧宗の修行道位説が『成実論』『涅槃経』四依品、さらに『菩薩瓔珞本業経』などの修行道位説を複合化したものであることを指摘し、北朝系「地論宗」の『法界図』『法鏡図』及び浄影寺慧遠の修行道位説とも対比させている。

石井公成「随縁の思想」は、はじめに華厳宗の法蔵に「真如が随縁して無始の悪薫習によって阿梨耶識となる」

という随縁思想があることを確認し、それが南北朝以来の『勝鬘経』『楞伽経』の伝統に由来すること、とくに後者の「譬えば明鏡が随縁して一切の色像を顕現す」という譬喩が重用されたことを論ずる。その上で、広く南・北朝両系にわたって「随縁」の用例が集成されている。つづいて達磨の『二入四行論』の「随縁行」が、老荘思想の「無心順物」、『荘子郭象注』の「其於随物而已」のような思想に由来すると論ずる。

青木隆「地論宗の融即論と縁起説」は、ここ十数年来、多数の「地論宗」文献を同定し研究を積み重ねてきた著者が、いわゆる「地論宗」の根本思想たる三種縁集説「有為縁集・無為縁集・自体縁集」の具体相を論述した上で、それが、さらに「法界縁起・大用無方」という究極の根本真理を導入して四種縁集説へと展開することを論証する。そして、それが天台智顗の根本思想へと摂取されることを指摘する。附「地論宗思想史表」は、著者が同定し得た「地論宗」文献の貴重なリスト。

〔第二章　石窟寺院と北朝佛教〕

インド・中央アジア佛教の伝統を直接的に受容していた北朝佛教においては、石窟寺院内外で修行される禅定実践と宗教体験、あるいは石窟寺院内外の彫像・壁画・刻経等に表現される宗教意識は、きわめて重要な佛教活動の要目である。

山部能宜「『梵網経』における好相行の研究――特に禅観経典との関連性に着目して」は、北朝佛教の源流ともいうべき河西・トゥルファン地方で成立したであろう『梵網経』に見られる菩薩戒の宗教体験、あるいはトゥルファンにおいて曇無讖がはじめて菩薩戒を法進に授戒したときの宗教体験「懺悔滅罪して好相を眼のあたりにしてはじめて得戒する」が、インド佛教において『菩薩地』の菩薩戒受戒儀礼と『決定毘尼優波離所問経』などの大乗経典に見られる見佛体験がすでに一体化していた伝統へ遡ること、トゥルファン地域の壁画に画かれた禅観経典のシ

ーンなどにも反映されていることを論ずる。

稲本泰生「小南海中窟と僧稠禅師」は、北朝後半期を生きた僧稠禅師が晩年に完成した小南海中窟内外の佛菩薩比丘像・浮彫説話図・刻経などを略論し、とくに奥壁本尊左側の「雪山童子本生図」（『涅槃経』聖行品）と同右側の「弗沙佛が釈迦菩薩に授記する図」（『大智度論』巻四）の説話内容を詳細に分析して、そこには釈迦佛が弥勒佛に先んじて成佛した所以を説明するという共通テーマがあり、それはいち早く佛になりたいという「飛び級成佛」の宗教意識を表現すると指摘する。

［第三章　隋唐佛教思想］

われわれは、北朝後半期佛教思想史が、どのように隋唐佛教思想史へと展開していくか、というところまでは射程を延ばそうとしたが、隋唐佛教思想史そのものを主題にしたわけではない。ここには、四篇の隋唐佛教思想論を収めることができるにすぎない。

木村宣彰「天台智顗と北朝仏教学」は、南北朝佛教思想の流れを概説してから、智顗が、「一念三千」の一心円融の円教の立場に立つ故に、とくに北地の「地論宗」「摂論宗」の七識・八識・九識説や縁修作佛・真修作佛説等を「別教」であると批判し、かつそのことによって摂取していることを論ずる。

宮井里佳「善導浄土教の成立についての試論――『往生礼讃』をめぐって」のいささか煩瑣な善導『往生礼讃』の全敦煌写本・日本伝存テクストの類型分析、及びその基本型と智顗『敬礼法』、智昇『集諸経礼懺儀』、三階教系『十二光礼懺』『七階礼懺』との対応表も、意図するところは、ひとえに曇鸞・道綽以来の『讃阿弥陀佛偈』礼讃の伝統が、どのように善導において六時礼讃儀礼へと発達したか、を解明することにある。

古賀英彦「楞伽宗雑考」は、菩提達磨から慧可へ伝えられ、後、四祖道信によって再興された「楞伽宗」の伝統

が、どこまでほんとうに『楞伽経』にもとづいているか、を検証しようとしている。とくに(1)文字語言を超絶して不立文字でありながら語言を用いて説法すること（玄奘唯識をめぐる論議を批判するところがある）、(2)一切不生・無生の思想、(3)無生・如幻三昧において木石の如く無心にして流れに随いながら性は、常であること（そして如幻三昧が即心是佛によって、いまここに生きてはたらく心源の禅となること）をめぐって。

上山大峻「敦煌資料にみる唐代佛教教学観」は、吐蕃支配期（七八六—八四八）前後に敦煌で活躍した二人の学僧、曇曠と法成、の「教判」思想を論述する。曇曠は、法相唯識学者でありながら「法性円融宗」を宗とする。法成は、中国の三宗判の上に、インド伝来の三宗判を対応させている。さらに禅の三宗判をも対応させる。その北秀宗・南能宗と並ぶ第三の直観心性宗は、チベット宗論の摩訶衍和尚の禅かも知れない。

〔第四章　北朝隋唐佛教と儒教と道教〕

北朝隋唐時代において中国社会史も中国思想文化史も、最も根柢からして佛教化しているといってよい。そのような佛教文化時代に、古来、中国思想文化の伝統の中心であった儒教や道教が、どのように佛教化しているか、かつそのことによって、どのように新しい方向へ展開しているか、を見究めることは、きわめて根本的なテーマである。ここに、三人の専家による儒教・道教論を得たことこそ、共同研究の実であるといわなくてはならない。

吉川忠夫「六朝末隋唐初の儒林と佛教」は、はじめに梁の武帝と北魏宣武帝の詔勅の中に佛語が用いられている事実を指摘することからはじめて、『南史』『北史』の儒林伝に伝えられる儒者達の佛教とのかかわり、例えば皇侃の『論語義疏』に「外教」「随疾与薬」「印可」等の佛語が用いられていること等を説く。つづいて道宣『続高僧伝』の中から儒門に生をうけた、あるいは儒生として著名であった者が出家して佛教者になった事例を輯めて、とくに北魏の大儒熊安生門下にあった張賓が釈道寵であり李範が釈僧範であること、慧光門下の馮袞に「心の師と為

るべく、心を師とはせじ」「八歳能く誦するも百歳行わざれば」の語のあること等を興味深く論ずる。

麥谷邦夫「唐代老子注釈学と仏教」は、晋宋の間から唐中期玄宗朝までにおいて、佛教との対論を通じて道教教理の根本思想が、どのように展開していったか、を通論する。張融『三破論』の「道即気」説が、佛教の三身説に対抗するべく、隋唐初の『玄門大義』や『道教義枢』において「精・神・気」「夷・希・微」あるいは「玄・元・始」の三一説へと展開し、成玄英の『老子義疏』においては「妙本即理」と「応道即気」説へ展開する。後者には「玄之又玄」を「中道」と解する「重玄」説もある。最後に玄宗『老子御注・疏』に「道ハ自然ニ法ル」といっても「妙本の性」が自然であり「妙本の功用」が道であって万物はそこから生ずるという説へきわまっていく。

横手裕「舌拄上齶——禅定論の佛教道教交渉史一斑」は、インド佛教の禅定論に由来する「舌で上齶を拄える」という作法が、『禅秘要法経』『天台小止観』『坐禅儀』等を介して、まず唐五代道教の「服気論」に入り、つづいて宋以後の「内丹説」において独自の理論「脳髄から下降する真気を上齶のところで漏れないように防いで督脈から丹田へと循回させ、さらに任脈へと循回させる」へ発展することを詳論する。のみならず道教の「符呪法」や「養生法」などにも、あとづけられる、と説く。

［第五章　インド佛教における『成実論』］

インド佛教思想史とくに西北インド、ガンダーラ地方におけるそれの、どのような思想運動からして『成実論』が成立したか、を解明することは、鳩摩羅什最晩年の漢訳になる『成実論』の講義・実践からしてはじまった北朝・南朝後半期佛教思想史の理解にとって、きわめて重要である。ここには、「説一切有部」の阿毘達磨哲学を専攻する二人の専家による『成実論』の思想史的位置づけを収めることができた。

宮下晴輝「『成実論』と説一切有部の教義学」は、「説一切有部」の「三世実有説」の二つのテーゼ「存在するも

のが認識の対象となる」及び「法の自性は三世において恒常であり、法の作用は本無今有である」を批判する論証の諸論点が、『婆沙論』の譬喩者、『成実論』の論主、『倶舎論』の経主、『順正理論』に譬喩者等において、きわめてよく一致していること、したがって『成実論』の著者が、説一切有部の中でも譬喩者、経量部等とよばれる瑜伽行者であることを論証している。

福田琢「『成實論』の学派系統」は、宮下論文を継承して、宮下論文の末尾に略論された「三心滅」即ち「五蘊を我と見る仮心が滅する」「五蘊を見る法心が滅する」「五蘊が空であるとみる空心も滅する」という修行道体系を詳論する。かくして『成實論』の修行道体系が、般若経や中観哲学の「空」を体得しようとするものであることを論証する。まさしく大乗佛教哲学の「空」を体得するための修行道説を説いていたからこそ、北朝・南朝後半期佛教思想史において、とくに『成實論』が研究されたのである。

[終章　南宗禅から宋学の成立へ]

本書に編成された以上十六篇の諸論文が、あつまって北朝隋唐佛教思想史の諸相に、いささかの深みと明晰さを加え得たことを願ってやまないが、それにしても北朝隋唐佛教思想史の根幹の思想運動を究明するという当初の目的には、はるかに及び難かった。最後に、ここ終章において北朝隋唐佛教思想史が、究極的には、どのように六祖慧能にはじまる南宗禅の佛教思想へときわまって根本転回し、さらにどのように宋代の新儒学運動へと展開していくか、を論じて、以て本書全体の結論としておきたい。

いま五年間にわたった「北朝後半期佛教思想史」共同研究班を終結するにあたり、拙い運営にもかかわらず、御協力下さった班員の方々に心より感謝申し上げる。いろいろな事情で本書には御寄稿いただけなかった班員の方々

のお名前だけを記させていただくと、大阪大学・榎本文雄氏、広島大学・桂紹隆氏、ＩＢＵ国際佛教大学・古泉円順氏、同じく佐久間秀範氏、マクマスター大学・陳金華氏、神戸女子大学・本庄良文氏、九州龍谷短期大学・松田裕子氏の各位であった。

また本書の刊行は、平成十一年度科学研究費補助金研究成果公開促進費の交付によって可能になった。関係各位にあつく、お礼申し上げる。

最後になったが、佛教学術図書出版の長い伝統をもつ法藏館の社長西村七兵衛氏が、こころよく本書の出版をお引受け下さったことに、感謝の誠を捧げる。また同社編集部の瀧川紀・中嶋廣両氏には、編集全般にわたって多大の御面倒をおかけしたことに、お詫び申し上げ感謝申し上げる。

二〇〇〇年一月十八日

荒牧典俊

＊本書の漢字体については、各論文本文は新字体を用いることを原則としたが、引用資料および固有名詞などは各執筆者の判断に委ねた。

序章　北朝後半期佛教思想史序説

荒牧典俊

序説　北朝隋唐佛教思想史の基本構想

わたくしのように歴史において、さまざまな分野の技術革新にもとづく社会経済史的な進歩発達は、古い既存の社会体制を堕落させ崩壊させる分裂力として作用するのであって、けっして新しい将来の社会体制を創造する創造のエネルギーではあり得ない、そうではなくして新しい将来の社会体制を創造する思想文化的な統合力として作用するのは、古い社会体制になずんだ人間の生き方を根本転回して新しい人間の生き方を創造し思想文化的共同存在を再創造する思想文化運動だ、だから新しい将来の社会体制を創造する歴史過程として理解されなくてはならないのは、思想文化史の展開だ、と考えて、まずは、古代中国が中世中国へと根本転回しゆく後漢から三国・西晋・南朝前半期において古代的な帝王中心の国・郡・県・郷・里共同体が再分化をくりかえしつつ中世的な豪族・貴族共同体を形成していくであろうが、そこにおいて思想文化史が、どのように中世的豪族・貴族共同体社会を創造し根拠づけるべく、黄老思想から「方外」の魏晋老荘思想へと展開し、さらに外来の出家佛教思想を受容することによって道教・佛教思想になっていくか、を問い、それに対してそれらの豪族・貴族共同体の中心の社・宗廟祭祀など

の儒家的儀礼が、道家的な黄老哲学に根拠づけられざるを得なかったのであり、そのような儒家儀礼を根拠づける黄老思想が、さらに「方外」に来現する道教・佛教思想へと展開していくのだ、したがって儒家的政治原理としての「理」が、道教・佛教的実践によって体得されるべき「方外」に来現する「理」へと「一大変」する、と答えてきた者にとって、いま、北朝後半期乃至隋唐期において中世的豪族・貴族共同体が、さらに再分化をくりかえしつつ近世的士大夫共同体へと展開していくであろうが、そこにおいて思想文化史が、どのように新興の近世士大夫共同体を創造し根拠づけるべき近世儒家思想へと根本転回していくか、を問うにあたって、やれ、成実宗だ、三論宗だ、涅槃宗・地論宗・天台宗・華厳宗・法相唯識宗だ、浄土宗だ、禅宗だ、といった諸宗派の思想史は、ほとんど何の意味も、もたない。そうではなくして、ここで問わなくてはならないのは、それらの諸宗派の思想史へと分断・固定される以前の歴史事実としての諸思想の思想展開そのものが、全体として、どのように中世的豪族・貴族共同体を根拠づける「方外」に来現する道教・佛教思想から近世的な士大夫共同体を根拠づける「方内」へとはたらき出す新儒家思想へと根本転回しゆくか、ということでなくてはならない。

それでは、そのように佛教諸宗派のワクのみならず、儒・道・佛三教という諸宗教のワクをもはずしてしまった上で、中世的豪族・貴族共同体が再分化をくりかえしつつ崩壊しゆく過程において、それらの諸思想の思想展開の歴史事実そのものが、どのように近世的士大夫共同体を再創造し根拠づけるように展開していくか、が問われるべきだ、とするならば、どのような諸現象を指標にして、どのような構造をもって根本転回する思想史を構想することができるであろうか。

わたくしの現段階の理解では、北朝後半期乃至隋・唐期における胡漢融合の諸豪族・貴族共同体の社会史そのものが、

(1) 北魏・北周から隋・唐初にかけて、皇帝権も、個々の胡漢豪族・貴族共同体も、ともに「方外」に来現する

「毘盧舎那仏」に帰依し、その一なる根本真理を実践的に求道することによって、「一心」の哲学体系を完成し、それによって中世的統一を実現した段階、

(2)隋・唐初から則天武后・玄宗朝にかけて、皇帝権そのものも腐敗堕落せざるを得ず、個々の豪族・貴族共同体も、再分化をくりかえしつつ分解せざるを得ないところから、新しい士大夫精神をもった科挙官僚が出現しはじめ、かれらが、「方外」に来現するというよりは、むしろ、より直接的に師資相承されてきた佛法――「一心」の根本真理――を実践的に体得しようと禅定実践する段階、

(3)則天武后・玄宗朝から唐末・五代にかけて、皇帝権も没落してしまい、個々の胡漢豪族・貴族共同体も崩壊してしまって、社会経済史的にも文化史的にも、完全に流動化したカオス的無政府状態の中から、新しい士大夫精神をもった文化人達が、「即心是佛」というしかたで最も根源の根本真理――「無我」「空」の共同存在――を体得し、新しい思想文化を創造しはじめる段階、

の三段階を経て展開したと考えられるのに即応して、思想文化史も、

(1)「方外」に「三身佛」として来現する毘盧舎那佛・千佛のいますところで大・小乗の諸経・論を「章形式」によって講義しながら、それらすべての究極の根本真理を思惟し、その根本真理を体得するべく菩薩戒を受戒し、「華厳三昧」を修行し、「無生法忍」を体得しようとする段階――かかる本性をもった北朝後半期佛教思想が、南朝伝来の『涅槃経』『楞伽経』などの佛性思想、さらに『摂大乗論』の唯識観行の哲学を摂取し融合して『大乗起信論』の「一心」の哲学体系が成立する。

(2)「方外」に来現するというよりは、西天二十四祖から中国各宗の祖師達へと師資相承されてきた究極の根本真理、即ち「一心三観」あるいは「円融法界」あるいは「一心」そのもの、を直接的に体得するべく、かれら祖師達より師伝の「禅要」などのマニュアルによって禅定修行し、「一心」の真理を大悟しようとする段階――かかる祖

統を重んじつつ究極の根本真理を体得しようとする諸宗派佛教の中でも、最も実践的にラディカルであったのが、「北宗禅」であったであろう。

(3)しかるに、いま、その「北宗禅」ですらも、いまだ佛像・経・論から自由になっていないと批判し、いまここの「即心」に佛をして佛たらしめる最も根源の根本真理――「無我」「空」の共同存在――を大悟するところから、かれら自身が佛祖となり、「無情説法」し文化創造する段階――ここにおいて諸佛像や伝法祖師図にかわって、行道僧自身を行道羅漢図あるいは「真」として畫いたり、否、それすらも、いらなくなって山水畫を畫き、唐詩をうたい、かれら佛祖の一挙手一投足を『語録』によって記録するに至るであろう。かく六祖慧能にはじまる「南宗禅」は、「無我」「空」の共同存在に還帰するところから「無情説法」する文化創造運動であり、かかる「無情説法」する文化創造のエッセンスを洞山良价の禅にみることができるのではないか。

かくしてわたくしの基本構想は、(1)「三身佛」として来現する「毘盧舎那佛・千佛像」のいますところで、「章」形式の講義がおこなわれ、「一心」の根本真理が究明されていくであろう、(2)「二十四祖師像」乃至「二十九祖師像」によって伝法されてきた「禅要」、「灯史」によって「一心」が禅定修行されるであろう、(3)「無我」「空」の共同存在の根本真理をさとるところから唐詩・山水画・羅漢図が創造され、佛祖達の一挙手一投足が「語録」によって記録されるようになるであろう、というようなことを指標にしながら、

(1)いかにして『大乗起信論』の「一心」の哲学体系が成立するか、

(2)いかにしてそれが「北宗禅」の一心の禅定修行へと展開していくか、

(3)いかにしてそれが「南宗禅」の「無情説法」する文化創造へと根本転回するか、

という三つの根本問題を問い答えることによって北朝後半期乃至隋唐佛教思想史の根幹の思想運動あるいは根本転回を理解しようとするのである。

さて本序章は、以上のような基本構想にもとづいて構想された「北朝後半期佛教思想史序説」であって、以下に、つぎのような三節をもつ。

第一節　北魏の名宰相高允指導下にはじまった洛陽佛教思想の展開
——「章」形式の諸論書にみられる佛教思想の展開——

第二節　西魏の丞相王宇文泰指導下の長安佛教思想
——「五門」即「百二十門」の教理問答——

第三節　『大乗起信論』の成立
——撰者は曇延か——

もちろん、つづけて

第二章　隋・唐初佛教思想から則天武后・玄宗朝佛教思想へ
——『大乗起信論』から「北宗禅」へ——

において、隋・唐初の佛教思想史の主流が、曇延、曇遷等をリーダーとする『大乗起信論』と『摂大乗論』をあわせ研究する哲学運動及び実践運動であったこと、それらが、唐初において「北宗禅」の禅定実践へと実践化されていくこと、さらには、そのような中国的な「一心」の哲学と実践が、玄奘三蔵の「新訳唯識観行」によって批判されなくてはならなかったことなどを論述しなくてはならないし、

第三章　則天武后・玄宗朝佛教思想から唐末・五代佛教思想へ
——北宗禅から南宗禅へ——

においては、つづく則天武后・玄宗期に六祖慧能にはじまる南宗禅のインスピレーションをうけてこそ、王維、杜甫などの唐詩の文学運動や、呉道玄、王維などの山水画の芸術運動が展開していくこと、それでは六祖慧能の禅思

想はどのような根本転回の構造をもっているか、そしてそれがどのように南宗禅の祖師達へ継承されていくか、ついにはどのように宋代新儒学運動を成立させるか、などを論述しなくてはならないが、本書においては、いろいろな制約によって、完成させることができなかった。最後に、本書全体の末尾に

終章　南宗禅から宋学の成立へ

を設けて、とくに第三章の六祖慧能論と宋学成立論の主要な論点を論述することとしたい。

第一節　北魏の名宰相高允指導下にはじまった洛陽佛教思想の展開

——「章」形式の諸論書に見られる佛教思想の展開——

北魏・北斉均田制と佛教信仰

北方統一を完了して、いよいよ「太平真君」として君臨しようとした北魏太武帝が、承平元年（四五二）に廃佛の社会混乱につづく崔浩国史事件後の精神錯乱の中で、宗愛の奸計に乗せられて最愛の太子晃を夭折させてしまい、さらに自らも暴崩してしまう——という政治危機をわが身を捨てきって生き延びた故に、つづく文成・献文・孝文の三代の幼少皇帝及び馮太后を輔政した名宰相高允は、まずは雲岡石窟の造営をもふくむ佛教復興事業を推進して民心の文化的安定をはかった上で、つぎつぎと北魏政治の基本方針を策定していったのであった。かれ高允は、かって四十代の頃、太武帝に、つぎのように提言したことがあった、という（『魏書』巻四十八、高允伝）。

「世祖、允を引きて与もに刑政を論ず。言、甚だ旨に称う。因りて允に問うて曰く、『万機の務、何者をか先と為すや』。是の時、多く良田を禁封す。又、京師に遊食する者、衆し。允、因りて言いて曰く、『臣、少きには賤たり。知る所は、唯だ田のみなり。請う、農事を言わん。古人、云う、方一里なれば、則ち田、三頃七十

畝なり。百里なれば、則ち田、三万七千頃なり。若し、之に勤むれば、則ち畝ごとに益すること、三斗なり。勤めざれば、則ち畝ごとに三斗を損するなり。方百里の損益の率は、粟二百二十二万斛たり。況んや、天下の広きを以てするをや。若し、公私に儲あらば、飢年に遇うといえども、復た何ぞ憂えんや』。世祖、之を善しとす。遂に田禁を除して、悉く以て民に授けり」

この提言は、北魏洛陽遷都に先行して施行される土地制度「均田制」を予見し方向づけたものだ、といってよい。ここに見られるように、「均田制」とは、まず基本的には、胡族皇帝に協力して戦闘して中国内地、とくに「京師」付近に「遊食」することとなった胡族武人達や大量の移民・俘虜達にも「良田」を解禁して分与し、かれらにも共同体的荘園経済の基盤を持たせ、かつ漢人の豪族・貴族共同体には無制限な収奪をやめさせ、かれら胡と漢との豪族・貴族共同体を経済的にも社会的にも均等にする道をひらいた、と理解しておきたい。それは、あたかも個々の民戸の一々の丁男、丁女に対して課田する個人単位の制度であるかの如くであるが、そのように各戸の各丁に経済的基礎を与えた上で、かれらを三長制あるいは二長制によって共同体的に再編成していくのであって、それは、豪族・貴族共同体に制約を加えようとはしても、けっして豪族・貴族共同体そのものを破壊するのではなく、むしろ温存すると考えられる。いま、中国史家の所論に従って「均田制」そのものを論述する暇は、まったくないが、かく胡漢の豪族・貴族共同体を経済・社会的に均等にするのが「均田制」であるとすると、かれらを思想文化的に平等にするのが佛教思想であることについて一言しておきたい。

このように胡漢の豪族・貴族共同体が、中国内地において経済・社会的に均等に荘園経済を営みはじめたときに、それら各地に散在する豪族・貴族共同体を思想文化的にも平等たらしめ、かつ思想文化的に統合することを可能にしたのは、道教思想よりはむしろ佛教思想であったにちがいない。かれら胡漢の豪族・貴族共同体において、仏教寺院こそが、ひろく胡漢の士庶にひらかれた共通の文化活動センターであったにちがいない。

いったい胡族皇帝のもとで胡族側の豪族・貴族共同体が形成され定着しつつあり、漢族側の豪族・貴族共同体にしても、さまざまな理由によって分化したり他郷へ移住せざるを得ない時代にあっては、かれら胡や漢の豪族・貴族共同体を共同体たらしめる社・宗廟祭祀は、いかんともし難く道教化し佛教化していくのではないか。かく胡族皇帝のもとで胡・漢の豪族・貴族共同体の宗廟の祖先祭祀が、必然的に佛教化していくという事実の具体的証拠は、元来、皇帝廟ともいえる雲岡石窟各窟の本尊盧舎那佛が千佛龕を伴っていて、やがてその側壁部分に少数ながら豪族・貴族共同体の仏龕が彫刻されるようになり、而来、龍門をはじめとする諸石窟が、かれら豪族・貴族共同体の寄進にかかる無数の諸仏龕によって荘厳されることとなり、また平地や山地の諸佛寺においても、かれらによって本尊佛とともに、無数の造像碑や造像幢が寄進され荘厳されるところに認められるのではないか。それらは、ほとんどすべての場合に、皇帝等とともに、七世の父母、所生の父母等に対する定型的な銘文を銘刻していて、何らか佛教的な祖先祭祀を営んだ際に寄進されたと考えられるからである。ここでは、これらの佛教美術史料を時代的地域的に整理して、佛教思想史の史料として解釈しなおす、という事業を試みることはできないが、たまたま歴史的にみて興味深い造像碑銘の報告に気づいたので、ここで唯一つだけ取り上げて紹介し、以てかれらの豪族・貴族共同体が、いかに佛教思想によって統合されていたか、を例証しておきたい。

薛文灿「新鄭北斉石造像」(『中原文物』一九八六年二期)に紹介された四件の河南省新鄭県小喬出土の佛・菩薩造像銘の中の第一のものが、さらに周鈝「新鄭小喬北斉造像考」(『中原文物』一九八八年三期)において詳論されている。当時、北斉領土内にあった当地の一佛寺に建立された「三級浮図」内の佛像台座部(28.5×47×9cm)に、つぎのような銘文が刻されていたという。

「唯大斉天保三年三月中、郷豪都督劉子瑞、領軍人向逕州城打呉賊、路中見浮図、遂発願、使軍人平安至舎、造三級浮図一区、今得成就、中有石像一区、威儀具足、金容麗妙、与日月斉光、仰願皇祚興隆、四海寧晏、身

命延長、無諸患吉、存亡眷属、咸同茲福、又願辺地衆生倶登彼岸、父劉紹安、兄劉馬翼、弟劉伏宝、弟劉蛮虜、弟劉景明、弟劉陸虎」

上引の論考を参照すれば、この銘文の歴史的背景は、つぎの如くである。北魏末、「六鎮の反乱」の中で東西両魏が分立し、これら両魏と南朝梁が三すくみになって主導権争いする中で、東魏の河南大将軍大行台侯景が丞相高歓の死に際して謀反して西魏を窺い、さらに河南の地を以て梁に寝返った（五四七）とき、東魏側は、慕容紹宗等を派遣して侯景を撃破するが、国境を越えては深追いせず、淮水の線にとどまったようだ、しかし梁武帝が、逃げ場を失った侯景を受け入れた故に、かえって「侯景の乱」に巻き込まれて、梁朝をも、自らをも破滅させ、最後に侯景自身が、王僧弁、陳覇先等の討伐軍によって殺される直前（五五二）になって、東魏を承けた北斉は、大軍を派遣して江水に近い涇州を攻略し領土拡張をはかる。いま、この銘文が伝えるところは、こうである——この銘文の発願者「劉子瑞」は、その際の北斉の「呉賊」即ち侯景討伐軍に、「郷豪都督」として「軍人を領して」参軍した、かれは、行軍の途中で「浮図」を見たときに、軍人を前にして「洪願」を発した、「もし、軍人が平安に舎に至れば、三級の浮図一区を造らん」と、「今」、その洪願が成就したので、三級の浮図を造って、その中に、この佛像一区を安置したのだ、というのである。劉子瑞は、「郷豪都督」という官名から想像するに、「郷豪」即ち豪族共同体内の「軍人」を領して参軍したのであろう。だからこそ、平安に帰郷したときには、かれらの豪族共同体内の佛寺に「三級浮図」を寄進するぞ、ということが、かれらを一致団結させ戦意を昂揚させたのであろう。もし、かれらの豪族共同体以外の人々を寄せ集めて、「軍人」にしたのであれば、そのような「洪願」は、「軍人」にとっては他人事にすぎなくなる。かれらは、あくまでも劉氏豪族共同体内の「郷兵」として「呉賊」討伐軍に参加したのであり、その「郷兵」集団が、佛教信仰によって統合されていたのである。

かれら「劉紹安」父子は、これより以後もつづいて「天保十年（五五九）」には造像銘をもった佛龕（59×24.5×

9cm）を、「天統二年（五六六）」には菩薩像（高さ37㎝）を、「天統（甲）午年（五七四）」（但し、天統はすでに改元されていて武平五年が甲午年）には三尊像（大きさ不明）を、というように、略々、七年毎に佛・菩薩像を寄進していることが知られる。大きさからすると、それぞれ「三級浮図」内に安置されたのではあるまいか。かれらは、七年毎にやや大きい佛教的祖先祭祀を厳修しては、これらの寄進をつづけたのであり、かくして北斉のほぼ末年にまで至ったのだ、と考えられる。

北魏後半から北斉末年に至るまでの胡漢の豪族・貴族共同体が、「均田制」によってこそ経済的に基礎づけられ定着するに至っていたであろう、その豪族・貴族共同体は、佛教的な祖先祭祀によってこそ統合されていたであろう、ということを、唯一つの具体例によって例証しようとすることは、いかにも無謀であるが、本稿の目的は、社会経済史的な事実の確定ではなくして、社会経済史的な事実をふまえた上で、佛教思想史の展開を理解したいということであるから、以下ここでは、かく豪族・貴族共同体が、「均田制」によって基礎づけられ、佛教信仰によって統合されている時代に、どのような佛教思想が展開しつつあるか、という本題へうつることとする。

北魏前半期佛教の基本性格

それでは、以上論及したように雲岡石窟には大毘盧舎那・千佛群が臨在していまし、鞏県石窟や龍門石窟もつぎつぎと造営されつづけ、その他、多数の石窟寺院のみならず、あらゆる地域に無数の平地・山地の仏教寺院が建立されていて、そこでは、さらに無数の佛龕や造像碑・幢が製造され寄進されつつある時代において、それらの佛教芸術作品が現成する場では、どのような佛教儀礼が厳修され、どのような仏道修行が修行され、どのような佛教思想が展開しつつあるのであるか。さきに断ったとうり、わたくしには、いま、北朝期佛教芸術作品を見渡して、それらを佛教思想史の立場から解釈した上で、この時代の佛教思想の展開を論ずる準備がまったくないのであるが、

ここでは、とくに洛陽佛教寺院における佛教活動を伝える実録であると考えられる北朝期敦煌写本の中から、思想史的に重要だ、と考えられる二、三の写本を撰んで取り上げ、それらから当時の佛教活動の具体像に、できるかぎりアプローチし、かつそこに見られる佛教思想の展開を読みとってみたい。但し、その前に雲岡石窟を造営した平城時代の北魏前半期佛教思想の基本性格を簡単に素描しておかなくてはならない。

わたくしは、さきに小稿「北魏の忠臣高允の佛教思想」を口頭発表して、上述のような北魏佛教思想史の起点は「北魏の忠臣高允の佛教思想」からはじまる、さらにその源流は柄霊寺一六九窟に遺存する道融と玄高の佛教思想にまで遡ると考え、かれらの佛教思想の基本性格を定義しようとした。そこでの結論を要約すると、つぎの如くである。

(1)北魏前半期佛教の根源であった玄高は、はやく二十歳（四二一）乃至二十数歳の頃に、「関中」において「浮駄跋陀禅師」から禅定の伝授を受けたが、その際に当の［浮駄跋陀］即ち「佛駄跋陀羅」禅師が東晋義熙十四年（四一八）から劉宋元初二年（四二一）にかけて南朝建康で翻訳した六十巻『華厳経』を、いち早く与えられているのではないか、したがってかれの三昧は「華厳三昧」とでもいうべきところがあるであろう。

(2)かれは、ちょうどその頃（四二一乃至四二四以前）、麦積山に隠栖しているが、そこにおいて鳩摩羅什晩年の高弟道融に出会って、倶もに修行しているであろう。おそらく兄事したのであろう。

(3)かれは、四二四年以前のいつかに、西秦の「乞佛熾槃」のもとにやって来た「曇無毘」のところへ出かけて、禅定の指南を受ける、その際、道融も同行したであろうが、その後、偽僧の讒言を受けて追放され、現在の柄霊寺石窟へ移住する。この黄河西岸の高さ約五〇メートルの断崖絶壁上の石窟正面の西壁には盧舎那佛を中心とする多佛龕があり、それに対面する東壁には千佛像が画かれている。前者に属すると考えられる銘文には、「〔　〕国大禅師曇無毘之像」「比丘道融之像」とあり、「建元五年歳玄枵（四二四）」の紀年がある。後者に属する銘文の中にも

「道融」の名が見られる。

(4)この石窟には、四一八年に姑臧で曇無讖によって翻訳された『菩薩地持経』にもとづく菩薩戒運動が、直ちに伝来していた可能性があり、玄高が『華厳経』による三昧行を伝えていたであろうし、道融が『成実論』にもとづく止観実践を伝えていたであろう、とすると、ここにおいてこそ、『仁王般若経』、そしてつづいて『梵網経』が撰述され、梵網戒運動が始められたであろうし、それが道融によって南朝領の彭城へ伝来されたのだ、と推察することができる。

(5)北魏太武帝の北涼征服（四三九）に同行した四十八歳の高允は、多数の北涼儒学者とともに、玄高佛教教団を平城へ招請している。かれ高允は、玄高佛教こそが、来るべき時代の佛教であることを看破していたのにちがいない。

(6)以上のような歴史的背景からするならば、中書博士で皇太子「傅」を兼ねていた高允が支持し、三昧の達人玄高が主導していた北魏前半期佛教とは、すぐ六、七年後には玄高が弑され、廃佛（四四六）が断行されるにもかかわらず、やがて雲岡石窟造営を中心にはじまる復佛期においても、つぎのような基本性格をもちつづけていくであろう――『梵網経』によって毘盧舎那・千佛のいますところで梵網戒を受戒し、『成実論』によって止観行を修行し、なんらか「華厳三昧」に入定し、「無生法忍」をさとろうとする菩薩戒運動であった、と（なお、この論文は『東方学報』第七十三冊に発表する予定）。

さて雲岡石窟寺院をはじめとする多数の石窟寺院や、あらゆる平地・山地の佛教寺院において、このような基本性格をもった菩薩戒運動が、ひろく実践されるようになったいくのだ、おそらく毘盧舎那・千佛のいますところで菩薩戒の受戒儀礼を行って菩薩となった上で、ときどきに佛教齋会を営んで佛経の講義を聴聞し、佛道修行も実践したとか、あるいはかれら菩薩戒を受戒した善男善女が佛教齋会を施檀して祖先供養をしたとか――というような

場合にこそ、佛龕や造像碑・幢を寄進したのではあるまいか。いずれにせよ、石窟寺院や平地・山地寺院がいかに多いか、造像碑・幢が、さらに、いかに無数であるか、ということが、玄高や高允にはじまる菩薩戒運動が、どんどんさかんになっていく、ということであり、いよいよ、多くの佛教齋会において佛教経典も講義され、仏道修行も真剣に求道されていくことであろう。それでは北魏前半期の平城佛教が北魏後半期の洛陽佛教へと継承されていくときに、このような菩薩戒運動は、どのような方向へ展開していくのであるか。そこにおいて佛教思想は、どのように究明されていくのであるか――ここでは、北魏洛陽佛教を総論することではなくして、北魏洛陽佛教の実録である北朝期敦煌写本二、三から確認される二つの歴史事実を解明することを試みる。第一は、「章」形式の講義が行われ、「章」形式の諸論書がつくられたことであり、第二は、南斉の教判と涅槃学が輸入されて智誕の頓・漸二教判が成立することである。これら二つの歴史事実においてこそ、北魏洛陽佛教における菩薩戒運動の新展開の第一段階が、認められるのであって、いわゆる「地論宗」思想が展開しはじめるのは、むしろ東、西両魏に分裂してから以後ではないか。

北朝後半期における「章」形式の論書の展開

以上、略述したように、北魏前半期平城佛教から後半期洛陽佛教へと継承されていく菩薩戒運動とは、毘盧舎那・千佛のいますところで菩薩戒を受戒して菩薩になった上で、佛の説法である経典を講義しながら、それらの究極の根本真理とは何か、を哲学的に究明し、かつ佛道修行し、その根本真理をどのような菩薩行によって体得するか、を実践的に究明することだ、といってよい。おそらく、北魏洛陽佛教以後の東・西両魏および北斉・北周佛教思想史においては、前者の哲学的問題が、まずは主として究極の根本真理にまで究明されていったのであり、後者

の実践的問題は、前者の問題の究明に従属して、漸次に少しずつ実践的に体得されるようになっていくであろう、前者の哲学的究明が究極にまで達して、後者の実践的体得がいよいよ実践的に求道されればじめる転回点のところに『大乗起信論』があると考える。

さて北魏平城佛教から洛陽佛教へと継承されていく菩薩戒運動の中で、佛からの説法である大・小乗諸経論を聴聞し、諸経論に説かれる根本真理を究明するために、それらの講義と問答が盛行したことは周知のとうりであるが、まさしくこの時期に、従来までの「講経」形式の講義と問答を改革して、より自由な形式の講義と問答が開発され、佛教の根本真理の究明を促進した、ということも注目されるに価いする。従来の「講経」形式の講義と問答が、「開題」とよばれる経典総論の序説と科段にもとづく段落ごとの随文解釈よりなっている、とするならば、新しい形式の講義と問答は、「章」形式とでもよぶべきものであって、ある経論を章段へ分った上で、各章の佛教教理を法師自身の言葉で定義して、「章」とよばれる主張命題を作成し、その「章」をめぐって自由に問答しながら、その教理を究明していく。このように経論の文句にとらわれないで、佛教教理を自由に究明する方法が開発されたところから、いよいよ佛教の究極の根本真理を探求することが容易になり、その究極の根本真理を実践的に体得する方向へ展開していくであろう。

はじめに「章」形式の講義と問答が、いつどこで始まったか、を確定しなくてはならないが、杳として、わからない。おそらく鳩摩羅什の最後の訳になる『成実論』についてこそ「章」形式の講義・問答が始まったことは確実であるが、『成実論』のどの伝承のどの段階ではじまったかは、徴すべき史料が僧伝から削除されてしまったかの如くである。いま鳩摩羅什の卒年が通説の弘始十五年（四一三）であるか、塚本善隆博士説の弘始十一年（四〇九）であるかによって『出三蔵記集』巻十一（TT 55. 78a）の「成実論記」にいう『成実論』の訳出年次、弘始十三年（四一二）を肯定するか否かが、分かれるが、当面は、通説に従って弘始十三年（四一二）訳を認めておきたい。

その頃から後秦姚興の治世が不安定になって『資治通鑑』同年（四一一）条に「西北多叛乱」という如くであり、鳩摩羅什の翻訳活動が中断したことが理解し易いし、つづいて弘始十五年（四一三）に鳩摩羅什も卒し、弘始十七年（四一五）に姚興も没して長安が未曾有の大混乱に陥る中、鳩摩羅什最晩年の弟子達も、四散してしまう、と考えられる。その中で多数の同門弟子達とともに道融が、はるか西方、麦積山へ移住していて、そこで玄高と合流し、それが柄霊寺における道融・玄高教団の『仁王般若経』や『梵網経』に見られる『成実論』的要素になるであろうことを、旧稿にもとづいて上に要約しておいた。わたくしとしては、従来、梁『高僧伝』にもとづいて指摘されていた劉裕庇護下の僧導の伝えた寿春系の成実学、僧崇が伝えたとされる彭城系の成実学、あるいは曇影が伝えていたかも知れない陽翟系の成実学以外に、道融の伝えていた系統があり、それが道融の彭城への帰還とともに彭城に伝来し、彭城系に合流していた可能性を憶測しておきたい（湯用彤『漢魏両晋南北朝佛教史』第二十章「北朝佛学」彭城之佛学条に僧嵩が涼州佛学を受容したと指摘するのは、おそらく道融の訓戒によってであろう）。

それでは、それらの中のどの系統が、『成実論』について「章」形式の講義をはじめたか、について、いまだ杳として確証を得ないが、少なくとも、つぎの二点を、うまく説明し得るように考えなくてはならない。第一は、上述の彭城系の僧嵩の弟子僧淵、そのまた弟子に曇度・慧紀・道登の三人があり（『高僧伝』巻八僧淵伝）、かれらが雲岡石窟のいわゆる曇曜五窟完成直後の平城の都へ招請されているが、おそらくかれらは、『成実論』を「章」形式によって講義していたと考えられる。第二に、その中のとくに曇度は、かれの伝（『高僧伝』巻八、TT 50. 375 b）に「撰成実論大義疏八巻」とあって成実学者であったことが知られ、同巻八僧印伝（TT 50. 380 b）には「初遊彭城従曇度受三論」とあって三論学者でもあったことが知られる。そしてまさしくこの曇度が、北魏平城あるいは雲岡において活躍した後に、伝には北魏の太和十三年、南斉永明六年（四八八）に没した、といわれる頃に、こっそりと南斉治下へ逃亡してきていて、今度は『高僧伝』巻八（TT 50. 380 b）の法度となって竟稜王子良のも

とで『成実論』研究の興隆に寄与する、と考えられる。それが南斉・梁朝において『成実論』を「章」形式によって講義・問答する運動の源流であるにちがいない。

いま、この二点、即ち何故に北魏佛教の興隆に際して曇度など三人が招請されたか、そして何故に法度が摂山成実・三論学の源流になったか、をとくと考えてみるに、わたくしは、つぎのような憶測に導かれる——道融・玄高教団において菩薩戒運動が創始され、菩薩戒とともに修行されるべき菩薩の修行道、大乗の根本真理「空」をさとるための実践道を模索して『成実論』が研究されるようになり、それが『成実論』の「章」形式の講義・問答になったのではあるまいか、と。それが、道融によって菩薩戒とともに彭城へもたらされ、曇度即ち法度によって北魏平城佛教へと逆輸入され、さらに南朝斉の竟稜王子良グループへも三伝されたのだ、と憶測するが、いま一歩論証するに至らない。いまは、このような憶測を、作業仮説とするより外ない。

それでは、『成実論』を「章」形式によって講義・問答するとは、具体的には、どのように行われていたか。従来からも、日本の安澄『中観論疏記』(日本大蔵経三論宗章疏所収)に引用される南朝系開善寺智蔵『成実論大義記』、道基『阿毘曇章』等や現存する北朝系浄影寺慧遠『大乗義章』等によって「章」形式の論書が存在していたことは知られていたが、具体的には、どのような形式の論書であり、また「章」形式の論書が成立する前提として、どのような「章」形式の講義が行われていたか、は、ほとんど問題にされたことがないようだ。しかるに、さいわいなことに敦煌写本の中に

(1)スタイン文書6942　原題『(成実論)大義章』、大統十六年(五五〇)書写

(2)同2463　原題不明なるも『成実論』冒頭部に対する「章」形式の論書

などの写本が伝存していて、北魏洛陽時代の「章」形式論書の実例が知られる(後者には内証があり、前者の原本もおそらく同時代)。さらに後述するように、

(3)ペリオ文書２９０８　『涅槃経』に関する「章」部分の草稿か
(4)スタイン文書４３０３　いわゆる「地論宗」の「章」形式の論書
(5)同６１３　北周期の「章」形式の論書などの集成か

などの写本が伝存していて、「章」形式の講義によってこそ、北朝後半期佛教思想史が独自の哲学的展開を遂げたことが知られる。以下、ここでは、これらの敦煌写本を史料として北朝後半期佛教思想史のごくごく根幹の展開をあとづけることを試みるが、はじめに上記の(1)『成実論大義章』等によって「章」形式論書の原型を確認しておく必要があろう。というのは、「章」形式の論書の原型が、はやくも「地論宗」の「章」形式論書において崩れはじめて「章」の部分がどんどん簡略になり、隋唐期にもなると、もはや「章」が作られなくなり、法数項目をそのまま論題にして問答だけが行われるようになっていくからである。

さて(1)『成実論大義章』第５１８行以下の「六通」章を例にして、「章」形式の論書の基本構造を例示すると、つぎの如くである。はじめに「六通」と章題が提示された後、

「夫れ事と性とは津を殊にし、障と擁とは路を異にするなり。事の擁たるの晦きは、諸通の明を晦くし、性の障たるの闇きは、悟空の解を闇くするなり。然れども通を晦くするの擁は、事、別なれば礙、殊なり。解を闇くするの性は、性、同じければ障、一なり。其の事の擁を除くに、前の五通を制し、性の障を断ずるに、後の一通を立てて、事を除き、性を断ずるなり。所以に六、有り。六は、身通と天眼と天耳と他心と宿命と漏尽なり」云々

というように、二十行にわたって堂々たる対句を用いて六通を定義する「章」を提言していく。明らかに、予め文章を練り上げてリズムを整えて準備してあった主張命題を読み上げていくのである。その末尾に、やや小さい字にて、つぎのような注記が記されている。

初めは章にして、後は釈なり。章の中に四、有り。一は分を数え、二は分を名づく。三は名義を論じ、四は次第を明らかにするなり。章を推して知るべし。釈の中には六、有り。名を制するを釈する第一、通の体を釈する第二、通の因を釈する第三、通を修するの法を釈する第四、通を得するの人の別を釈する第五、無知を伏するを釈する第六。

この注記によって、最初に読み上げられた主張命題が、「章」と呼ばれていて、その「章」の中で「分を数える」「分を名づくる」「名義を論ずる」「次第を明らかにする」という四つのテーマが論ぜられていたことが、わかる。つづいて「名を制するを釈する第一」という標題のもとでは、五番の問答を往復することによって「釈」され、「通の体を釈する第二」という標題のもとでは、長大な説明だけによって「釈」されている。さらに「通を得する人の別を釈する第五」という標題のもとでは、説明と問答によって「釈」されている。明らかに「章」という主張命題をめぐって、問答したり、説明を加えたり、さらに問答したりしながら、第一から第六までの標題に列挙されたテーマを「釈」していく。これは、おそらく実際に行われた問答や説明を、それらの標題のもとに編纂したのであろう。もちろん、おおよそ、どのようなテーマについて、問答したり説明したりするか、は、あらかじめ了解されていた、と考えられる。

このような構造をもった「章」形式の講義が開発され、それにもとづいて「章」形式の論書が発達するについては、たしかに『成実論』という論書が主として教理問答よりなっていて、およそ「講経」形式で講義するに適切でない、という理由があったにちがいない。あるいは『華厳経』『涅槃経』のような長大な経典であれば、「章」形式にでもしないと、いつまでもだらだらと講義がつづく、というような理由もあったかも知れない。しかし、より根本的には、経・論の言葉を適宜に用いながらも、自分の言葉で、自由に佛教哲学の諸真理を思惟し、究極の根本真理を究明するに好都合であったし、そのように究極の根本真理を究明すべき歴史的必然性があったのであろう。こ

れより以後の北朝後半期佛教思想史は、「章」形式の講義・問答を活用しながら、究極の根本真理を究明していった、といってよい。

それにしても、新しい「章」形式の講義・問答によって『成実論』のような多分に阿毘達磨的な論書を、詳細に論ずることによって究明しようとした根本真理は、何であったであろうか。現存する(1)と(2)の敦煌写本は、それぞれ、805行と約694行を存するとは言え、いずれも、きわめて不完全な端本であって、何が根本真理であったか、を論断するを許さないが、おそらく、つぎのような二つの目的があった、といえるのではないか。第一には、「三宝」と「四聖諦」に摂せられる多数の佛教教理について、中国佛教者自身の言葉によって講義し問答しながら中国的理解を深めようとしたのであろう。第二には、より根本的には、釈道安以来の中国佛教者達の根本問題「安世高・康僧会伝来の安般守意の修行によって大乗佛教の『空』を体得することができるか」に答えるために、おそらく鳩摩羅什の指示によって『成実論』の「止・観行」を究明しようとしたのであろう。インド佛教において『成実論』こそ、「空」を体得するための「止・観行」を説きはじめた文献であった。しかも現存する(1)と(2)の敦煌写本には、『仁王般若経』から『梵網経』へ、さらに『瓔珞本業経』へと発達してきた「十信」「十住」「十行」「十回向」「十地」の菩薩行体系と関係させて「空」をさとる止観行を理解しようとするところがある。かく大乗佛教の根本真理を体得するための菩薩行道を確立することこそ、これより以後の北朝佛教思想史の根本テーマになっていくのである。

以上、論じてきたように、はやく柄霊寺にあった道融・玄高教団において起源し、それが道融によって彭城へ伝えられ、そこから南北両朝へ拡まったのか、それとも鳩摩羅什最晩年の門弟達を祖宗とする寿春あるいは彭城の成実学系からはじまって、そこから南北両朝へ伝えられたのか、いまだ確定できないのであるが、ともかく「章」形式の講義と問答は、『成実論』の講義と問答からはじまったことは確実であり、そこから他の経論についても、

「章」形式の講義と問答が行われるようになり、さらに、それらが集成され編集されて『小乗義章』『大乗義章』のような百科全書的佛教教理書が成立するであろう。

ところが、わたくしにとって久しく不明であったのは、北魏後半期段階において『成実論』以外の経論についての「章」形式の講義と問答が存在していたか、どうか、存在していたとして、いかなる経論についてであり、どのような内容のものであったか、ということであった。ごく最近になって、ペリオ収集の敦煌文書の中のP. 2908なる写本が、まさしく『涅槃経』にもとづく「章」形式の論書のための草稿であり、しかもそれが、南斉佛教が北魏洛陽佛教へと輸入されたことの証拠になり、かつ、古来、南斉と北魏両朝の佛教者、智誕の頓・漸二教判といわれていたものの実録ではあるまいか、と考えるようになった。つぎには、この写本をめぐる諸問題を論ずることとする。

北朝後半期における智誕の頓・漸二教判

古来、浄影寺慧遠の『大乗義章』の冒頭に伝えられ、おそらく、それが華厳と天台両宗の教相判釈の基本要素となり、したがって中国・日本の注疏類においても問題にされつづけた教判に、「誕法師」の頓・漸二教判がある。卑見の及ぶかぎり、この教判の伝承について、広汎な佛教文献の精査にもとづいて、最も信頼すべき結論に到達しているのは、坂本幸男『華厳教学の研究』一九五六年刊、の第一部第四章第三節「二種教判とその批判」の中の「誕法師の頓漸二教論」の項（pp.167—181）であり、そこでは「誕法師」とは、『涅槃経集解』（大正37．411a, 433a）に二度、名前の出る「慧誕」であろう、と結論されている。わたくしは、もちろん、その結論に従うが、いまは、その「慧誕」が、『高僧伝』巻八（TT 50．379c）と『続高僧伝』巻六（TT 50．472a）に名前の出る「智誕」である可能性の高いこと、したがってある程度、伝記が知られるであろうこと、及びかれの頓・漸二教判の実録と

考えられるP. 2908写本の一段落が存在することを補足しておきたい。

はじめに両『高僧伝』によって智誕の伝記をあとづけた上で、その智誕が慧遠『大乗義章』に伝えられる「誕法師」である可能性を考えてみる。まず『高僧伝』巻八の慧隆伝は、慧隆について、つぎのように伝える。釈慧隆は、北魏との国境に近い陽平の出自であって、宋明帝（在位四六五—四七二）に請ぜられて「湘宮」寺で『成実論』を講じたときに、「帙を負うて道を問う者八百餘人」であり、而来、「王侯、貴勝」は、しばしば招請して講経会を開いた、かれの講義は、「先旧」の凝滞していた難処を「顕発開張」するものであった、と。つづいて智誕について、つぎのように附伝する。

時に江西に釈智誕なるもの有り。亦た経論に善し。隆と徳を比べ、時を斉しくし、各おの両岸に名を馳す。

当時「江西」とは、建康から見て江水の対岸の地域を指す言い方であるから、智誕は、たしかに南朝宋明帝の頃に歴陽のあたりにでもいて、有名であったのであろう。慧隆の生卒は、元嘉六年（四二九）乃至永明八年（四九〇）であるから、智誕も、ほぼその頃の人で、宋から斉にかけての佛教者であったことが知られる。さらに興味深いのは、『高僧伝』巻八が、すぐ、つづいて釈僧宗（四三九—五〇七）を立伝し、そこに

魏主元宏、遙かに風徳を挹し、屢ばしば書を致して、并びに開講を請ず。斉太祖、外に出るを許さず

と記し、且つ、その附伝には、つぎに述べるように智誕の弟子である曇准（四三九—五一五）が僧宗の『涅槃経』を聴講するために、北方からやって来たことを記している。上の「斉太祖」高帝は、在位四七九—四八二であり、ここの本文が、三本、宮本のように「斉世祖」であれば、武帝であって、在位四八二—四九三である。いずれにしても、あたかも北魏孝文帝が、雲岡石窟が完成した後に佛教興隆に努め、やがて洛陽遷都を準備しつつあった頃である。おそらく洛陽遷都に先きだって新王朝南斉の佛教を輸入しようとして僧宗を招請するが、南斉王朝に拒絶されたのであろう。『高僧伝』は、隠微なしかたで、智誕が、その頃に北魏へ南斉佛教を伝来することを示唆してい

るかも知れない。ともかく、この南朝智誕が、つぎに論ずるように北方へ移住して曇准を指導することとなる。『魏書』釈老志は、高祖孝文帝時代の「義行」僧として「智誕」の名をあげているのである。

この北魏にやってきてからの「智誕」については『続高僧伝』巻六の曇准伝の中に言及されている。

釈曇准、姓弘、魏郡湯陰人なり。昌楽王寺に住して、出家す。智誕法師に従いて業を受く。鑽研の勤は、衆、皆な及ぶ弗し。静かなるところに居りて道を味わい、風塵の志、無きなり。涅槃と法華に善し。諸れを伊洛に聞くも、閑居し遊思して、世務に交わらず。斉の竟稜王の、広く勝道を延き、講説を盛興するを承りて、遂に南度して湘宮寺に止まる。……

いうまでもなく、上の『高僧伝』の僧宗伝に附伝された曇准と同一人物である。かれは、あきらかに北方において智誕に受業した後で、南斉竟稜王の鶏籠山西邸サロン（四八七くらい乃至四九三）の盛興のうわさをも聞き、かつ同年齢の名僧僧宗からは最新の涅槃学を聴講したいとも願って、南下するのである。師智誕からの何らかの影響によってであるにちがいない。

以上を考え合わせてみるに、釈智誕は、劉宋末には、江南において、おそらく成実学者として名声をはせていて、その後、いつか、なかなか、確定できないのであるが、ともかく北朝治下の河北南部の昌楽王寺か、どこかの寺へ移住してきて、曇准を指導することとなる。曇准も、河北南部の人で、智誕のもとで「鑽研」に勤めた後、「伊洛」に『涅槃』『法華』を聴講して歩き、その間も閑居し遊思してから南下する。その間、最低でも三年はかかると考えなくてはならない。つぎに論ずるように智誕が、南斉劉虬が永明三年（四八五）に完成した『無量義経序』にみられる教判を知っていることからして、もし、それより以後に、北来したとすると、曇准は、最低でも、その三年後、永明六年（四八八）くらいより以後に南斉へ行くこととなろう。いずれにしても、かく最新の南斉佛教を熟知した上で北朝へ移住してきた智誕が、北朝系の華厳学と南朝系の涅槃学および劉虬の教判を綜合して、新しい頓・

漸二教判を完成させることは、充分に可能である。つぎには、ペリオ文書2908写本（とくに178行乃至239行）そのものが、どのように頓・漸二教判を宣言しているか、を引用して、いささか検討をくわえてみよう。

以下に引用するものは、あるいは智誕の頓・漸二教判の原史料であるかも知れないと考えるので、史料として原文のまま翻字して提示しておく（但し、句読点と段落は、私に加えた）。

教迹義

(A)　然衆生神識、莫不依性、「々起品」云、衆生身中有如来性、与衆生不異、正由惑倒故不得大用、『涅槃』云、身中有宝蔵、『勝鬘』云、生死依如来蔵、『楞伽』云、性是善悪之原、『瓔珞経』云、性是第一義、迷性故起〔惑〕、順性故生解、

大聖成道、為衆生説十二部経、釈迦一応、衆生見則不同、近見之徒、見釈迦従白浄王家生、見在本樹下土地草坐上成道、世界名娑婆、人名釈迦、在樹王成道、一七日不説、二七日後、為提謂・波利説五戒十善、三七日後、為阿若居隣五人等説四諦法輪、訖十二年後、破計断常患、第二卅年中、説空宗波若、破執相患、第三卅年後、説一乗、破執三之患、第四説大涅槃、破衆生計生滅之患、此乃為小根衆生、説漸教法輪、

中間為凡夫説常住経、如『勝鬘』等経、不落漸教中、

頓教中衆生見釈迦、従波羅門家生、見金銀地、七宝樹、金銀獅子坐、世界名蓮華蔵、此是浄土、在摩竭道場成道、佛号盧舎那、初成正覚、不起道樹、威神加備、普賢菩薩、為一生補処、説「世間浄眼」「盧舎那品」、此是第一会、

普光法堂、文殊承佛神力、説「如来名号」等六品、此是第二会、

須弥頂、法恵菩薩、承佛神力説「十住品」、十住者、第一発心住、第二持（治）地住、第三修行住、第四生貴住、第五方便住、第六正心住、第七不退住、第八童真住、第九法王子住、第十灌頂住、此是第三会、亦説六

品経、

炎摩天、功徳聚林菩薩、承佛神力、為諸菩薩説「十行」至一生（?）「無尽」四品、十行者、歓喜行、二饒益行、三無迷行、四無尽行、五離癡乱行、六善現前行、七無着行、八尊重行、九善法行、十真実行、此是第四会説法、

兜率天宮、金剛幢菩薩、承佛神力、為諸菩薩説「十廻向」三品、十廻向者一救護一切衆生相廻向、二不壊廻向、三等一切佛廻向、四至一切処廻向、五無尽蔵廻向、六随順平等善相廻向、七観一切衆生相廻向、八如相廻向、九無縛無着解脱廻向、十法界無尽廻向、此是第五会説法、

他化自在天王宮、金剛蔵菩薩為解脱月菩薩説十地、一歓喜地、二離垢地、三明地、四炎地、五難勝地、六現前地、七深遠地、八不動地、九善慧、十法雲地、此是第六会説法、

経云、摩竭菩薩説種々法、当是普光法堂六品、何以得知、准後四説、皆言両処説、向来廿三品、皆言両処、説人中天上、従「十明品」訖至「小相」、此八品経、無自当説処、「菩薩行品」「如来性起品」皆摩竭説、「離世間品」経言摩竭道場、普光法堂説、依上経文、這道六会、佛在摩竭道場、不起本坐、説『華厳』一部、祇洹精舎、普賢菩薩為善才童子説「入法界品」、時祇洹林中、悉是浄土、如来放光、召集十方菩薩、此会有五百声聞、先住於此、不聞不見、以此験知向来七処、是頓教説、『瓔珞経』釈迦如来、重来摩竭道場、初為娑婆土田十四那由他人説、後為十方恒沙説『瓔珞』、是第八会説、

『華厳』中七会、菩薩勧教、弟子受行前、『華厳』七会、是我広説、今日『瓔珞』説、此等皆是頓教。

(B) 夫曦景流曜、以照世為功、聖明誕応、々以暁時為努、暁時之要、形言是也、非形、無以通化、非言、莫由宣理、然通化之形、縁感而赴、宣理之言、随機而発、是以形縁感赴、故現応塵沙、教随機発、亦敦化多範、々雖殊唱　、要則漸頓、機雖異発、略唯大小、

夫玄光映像、則先烽後累（?）、潤教備佛、則始大終小、聖心無偏、垂化応均、所以布教津殊、人差先後者、斯有以也、菩薩大士、署徳深遠、懸期極果、若聞妙法、便能功慧並備、因強意広、所以在先、二乗小徳、殖因浅薄、志居近果、若聞勝化、不能智徳倶習、行弱心狭、所以在後、然頓教被大、無隠義之説、漸化訓小、有覆相之言、

所以云頓者、謂如来初成正覚、在寂滅道場、七処八会、説六忍十地、此経、文抱衆淵、義貫群藉、文旨円備、故云頓教法輪、

所言漸者、夫智深易化、識〔浅〕難悟、故菩薩解明、契玄於初唱、二乗識昧、不達於初説、故使如来移光道樹、降儀鹿苑、十二年中発唱二乗、誘令漸進、小徳易盈、得少為足、執固鏗然、謂為定極、故使如来十二年後、卅年中説大品等経、通教典籍、維摩・思益二輪虚典、此経所明、三乗同悟、使知有大可仰、小可恤也、二乗諸人、始疑三乗、観空既同、亦応有中得果処斉、所以棄小情欲、如得済捨船、御大心固、如未度思船、是以如来卅年後、七年之中、敦一乗妙致、明万善同帰、若百川赴海、謗三非真、明一是実、実教雖章、義猶繊隠、何者、但明万善為正因、未顕佛性為正因、雖明寿倍塵沙、不論命無遷化、是以如来降駕雙林、明稟気合器、皆有常我至楽之性、喩如貧女地中伏隠金、々剛力士額上宝珠、転輪聖王、甘露之泉、懐情抱識、並有契照之果、命若淵海、無増無損、身若金剛、物莫能徂、理窮於斯、義無遺隠　……

本写本全体は、『涅槃経』にもとづく「章」形式の論書の「章」部分といくつかの「釈」部分のみの草稿ではないか、と考えられるのであって、問答部分をまったく欠いている。おそらく、「章」形式の講義を行うにあたっては、このような「章」と「釈」の文章を、あらかじめ準備しておいて、その上で講義・問答に臨んだのではあるまいか。ともかく上引の「教迹義」の一段は、(A)と(B)二部分よりなっていることは明らかであり、(A)部分は「釈」の草稿であり、(B)部分は「章」の草稿であろう。

ところで本写本全体についても、この「教迹義」だけについても、さらに研究すべき問題は、あまりにも多いのであるが、いまは、この「教迹義」が、北朝後半期佛教思想史の原点ともいえる位置を占めることだけを、ごく簡単に摘記するにとどめる。第一には、南朝前半期佛教思想史が、いわゆる「教相判釈」あるいは「教判」というしかたでインド伝来の多数の佛経の根本真理を究明することをはじめたのであるが、その最新の成果である南斉隠士劉虬の「無量義経序」の「七階教判」を知っていて、それを新しく展開させている。同「序」は、第一階に「為波利等説五戒」、第二階に「為拘隣等転四諦」、第三階に「為中根演十二因縁」、第四階に「為上根挙六波羅蜜、所謂授以大乗」、一つ飛んで第六階に「在雙樹而臨崖、乃暢我浄之玄音」というのであって、この「経迹義」が、その「五戒」「二乗」「大乗」「法華」「涅槃」の基本構造を継承していることは明らかである。しかし第四階に「大乗を授け」第五階に「無量義経」を説いたとするのに対しては、「卅年中説大品等経、通教典籍、維摩・思益二輪虚典」と三乗通教を説いた、とするところに、新しい展開が見られ、しかも「三乗通教」と名づける所以を、わざわざ説明しているのは、それが、ここでの創説であることを示唆する。

第二に、この「教迹義」の最大の功績は、北朝前半期の玄高佛教以来の伝統であったと考えられる『華厳経』、とくにそれに由来する『梵網経』『瓔珞本業経』の「十住」「十行」「十廻向」「十地」の修行道体系が、上述の南朝佛教系の「教相判釈」に対して、いかなる位置にあるか、を確定するために、「頓教」「漸教」の根本教判を導入したことである。いまや『華厳教』と『瓔珞本業経』は、釈迦佛が菩提樹下で成道して「一七日」の間、自受用三昧にあって「本座より起たざる」ままに、威神力を加えて各菩薩に説法せしめた「頓教」であり、他のすべての諸佛経が「漸教」であるのに対する、それは「漸教」の諸佛経の最後究極たる『涅槃経』と同じく究極の根本真理を説く、というようなことが確立されたのであった。しかも『華厳経』の全組織を「七処八会」へ分析することによって、それが「頓教」である所以を、はなはだ巧みに「弁証」し得たことは、これより以後の華厳学を基礎づけ方向

づけたものであるということができる。

第三に、かく北朝佛教の『華厳経』と『瓔珞本業経』の「十住」「十行」「十廻向」「十地」の修行道体系こそが「頓教」であって、南朝佛教の「教相判釈」の究極たる『涅槃経』の根本真理と同一である、ということが確定したことによって、これより以後の北朝後半期佛教思想史は、それらに共通する究極の根本真理とは何であるか、それを体得するための修行道体系はどのように実践されるか、などを、その修行道体系の頂点である「十地」を説く『十地経』、とくに新魏訳の『十地経論』を中心にして究明していくこととなるであろう。

かくして隋慧遠『大乗大義章』が巻頭に「晋武都山隠士劉虬説言、如来一化所説無出頓漸、華厳等経是其頓教、餘名為漸」として引用する「教相判釈」は、以上のような思想史的意味をもった「教迹義」に他ならないのであって、その著者は、勿論「劉虬」ではない、そうではなくして劉虬の「七階教判」に「頓漸二教」の根本教判を導入して新展開させた智誕である、といわなくてはならない。それでは、上述の如く北魏の洛陽遷都前後に生きたであろう智誕によって基礎づけられ方向づけられた北朝後半期佛教思想史は、どのように展開して、どのような結論に達するか、を、さらに敦煌写本に伝存する西魏・北周期の実物史料によって略述することとする。

第二節　西魏黒相王宇文泰指導下の長安佛教思想

――「五門」即「百二十門」の教理問答――

北魏・北斉の「均田制」と西魏・北周の「府兵制」

以上、第一節で論述してきたことは、こうである――北魏後半期乃至北斉期の北朝社会において胡と漢との諸豪族・貴族共同体は、「均田制」に基礎づけられて経済的にも社会的にも均等であるように定着し成熟しつつあり、

それらの胡漢豪族・貴族共同体が、ばらばらに分裂し対立してしまうのではなく、胡族皇帝のもとに融合され統一されるについては、佛教文化、ここでは毘盧舎那・千佛のいますところで菩薩戒を受戒し、なんらか「華厳三昧」を修行し「無生法忍」を体得しようとする菩薩戒運動が、文化統合していたであろう。そのような諸佛から説法会において説法され、菩薩戒を受戒した菩薩達によって体得されるべき佛教の根本真理が「章」形式の講義と諸論書において究明されていった、とくに智誕は、北朝系の華厳学と南朝系の涅槃学及び最新の教判を綜合して、頓・漸二教判を創始したのであった、と。

そうだとした場合、北魏王朝は、どうして洛陽遷都後、わずか三、四十年にも満たずして「六鎮の反乱」をよび起こして東西両魏へ分裂し、最終的には、東魏を承けた北斉ではなく、西魏を承けた北周によって再統合され、さらに北周を承けた隋によって南北統一されることとなるのであるか。いったい、北魏乃至北斉の豪族・貴族共同体を基礎づけてきた「均田制」のどこに問題点があったのであるか。いうまでもなく、そのような「均田制」の問題点を補完する新制度は、西魏の黒相王宇文泰指導下にはじまった「府兵制」である、といってよいが、いったい、その「府兵制」は、どのようなしかたで「均田制」を補完するのであるか。そしてそれは、西魏・北周佛教思想の展開と、どのようにかかわるのであるか——これらの諸問題は、基本的には、すでに中国史家によって詳細に論究され、いくつかの対立点を残しながらも、解決されているのであろうが、しかし、かかる社会史の展開が、どのように南朝佛教を輸入しながら、南北両朝の佛教思想を統一するべく究極の根本真理を究明していった思想史の展開にかかわっているか、については、ほとんど、まったく問題にもされていないと思われる。ここでは、そのような西魏・北周佛教思想の独自の意味と重要さを解明してみたいと考える。

さて北魏末期に、北辺の六鎮にとり残された胡・漢武将達の叛乱軍が、河北、山西を席巻しつつ洛陽の都へと崩れ込んでいった「六鎮の叛乱」とは、何よりも、北魏洛陽遷都後に展開していった「均田制」的な胡漢豪族・貴族

共同体社会内部の矛盾・問題の解決を迫るものであったに違いない。これまでの中国史家の研究によって、辺境の六鎮にとり残された武将たちの軍府集団と中国内地に定住して漢文化を享受する胡漢豪族・貴族共同体の間の社会的文化的な身分格差の是正を迫るものであったことが指摘されている。しかしそれが単に身分格差の是正に止まるのであったなら、あそこまで破壊的に北魏国家そのものをばらばらに崩壊させ、さらに南朝梁、つづいて陳をも破滅させて、新しい隋唐国家の統一を具現するエネルギーとはならなかったのではないか。そこには、その上に、さらに「府兵制」国家を実現せずんばやまざる歴史の必然性がはたらいていたのでなくてはならないが、それは、それぞれの豪族・貴族共同体に分有された「郷兵」の軍事力を、あるいは関隴地域へ強制移住させたり、あるいは中央軍のもとに「六丁兵」「八丁兵」あるいは「十二丁兵」として直属させたりして、「府兵制」的挙国一致体制へまとめあげるとともに、他方では豪族・貴族共同体内部の各家の各正丁の人格的独立をも、まずは兵役あるいは徭役負担という形においてであれ、公認する方向へ向かう歴史の必然性であったのではないか。つまり中世的豪族・貴族共同体内部から、漸々に近世的個人が成立する方向へと向かっていく歴史の必然性の前段階であり、隋唐の統一国家とは、そのような近世社会への萌芽を内包しつつ、ついにはその萌芽の成長・増大によって崩壊せしめらるべき中世国家であったのだ、とはいえないであろうか。

それでは「六鎮の叛乱」によって成立した西魏から北周への国家体制こそが、ともかく「府兵制」的挙国一致体制を漸々に実現していったのだ、それまで豪族・貴族共同体内部に内属していた農民達を徐々にに自立させていくのだ、とするならば、その西魏・北周段階において北魏洛陽佛教から北斉鄴佛教へと展開していった仏教思想は、どのようにさらに新展開して、隋唐の統一国家を統合する佛教思想になっていくのであるか――と問うならば、ここに、一つの重要な実物史料がある。よく研究しつくされた史料であるので、ごく簡単に論及しておく。はやく一九五四年に山本達郎博士によって「敦煌発見計帳様文書残簡」(上)(下)(『東洋学報』37―2、3)として紹介さ

れて以来、戦後の「均田制」研究の主要史料の随一として著名で、多くの研究者による研究が蓄積されてきたスタイン文書、S 613、である。この史料は、A、Bと名づけられた二文書よりなり、前者A文書は、戸ごとの家族構成・田土額・負担額をあげた戸籍文書であり、後者B文書は、それらの負担額を集計した計帳様文書である、という。これまで、主として西魏大統十三年（五四七）段階の「均田制」の具体的実態を示す実物史料として研究されてきた如くであるが、他方で後者B文書の中に記された「六丁兵卅人」という記事を手がかりに「府兵制」の成立過程との関連も、注目されてきたようだ。最近では、気賀沢保規氏が、とくに後者の問題を中心に、先行研究に検討を加え、文書を全体にわたって詳細に解明されて、直接的に「府兵制」の成立の一段階を示すものではないが、しかし「府兵制」と深く関連した「丁兵制」の史料であって、隋唐の兵役・徭役制度への前段階を示している、と結論されたのであった（気賀沢保規「丁兵制の性格とその展開」、川勝義雄、礪波護編『中国貴族制社会の研究』一九八七所収）。わたくしのような門外漢に、諸学説を論評する能力はないが、いずれにしても、この文書が、唯単に西魏段階の「均田制」施行の実録であるにとどまらず、あわせて西魏から北周をへて隋唐へとつながっていく「府兵制」国家の「兵農一致」的体制へと向かうべき過渡段階の実録だ、とはいえるであろう。

とするならば、まさしく、このスタイン文書、S 613、の紙背文書が、西魏宇文泰によって開始された新形式の佛教教理集成文献であることも、社会史の新展開に即応した思想史の新展開の実録だ、といえなくもないであろう。否、それどころか、この文書をもふくめて、かなりの数の佛教教理集成文献が、敦煌写本に伝存していて、それらの西魏・北周期佛教教理集成文献群こそが、北魏末・北斉以来の「地論宗」における佛教教理の集成を、さらに一歩すすめて、「唯識観行」あるいは「一心」の禅観行へと深めていく過渡段階にある、といえるのではないか。ここでは、このS 613文書だけに限定しないで、西魏・北周期の佛教教理集成文献を略説した上で、そこにみられる佛教思想の新展開をあとづけてみたい。なお、故藤枝晃先生の御示教によれば、当時は六年一回の造籍であったと

のことであるから、この「計帳様文書」が廃棄された大統十九年（五五三）以後に、その故紙を切り継いで、紙背に佛教教理集成文献が書写されたこととなる。その場合でも、やはり西魏・北周期佛教思想の実録であることにかわりはないであろう。

西魏・北周期における「五門」即「一百二十門」の成立

さて、従来までの北朝佛教研究において、北魏洛陽佛教から東魏・北斉鄴佛教へと展開した、いわゆる「地論宗」南道派の佛教思想については、知られていないでもないし、いくつかの重要な研究が積み重ねられてもいる、また北周の廃佛は大変に有名であって、廃佛に至るまでの歴史過程等も、詳細に解明されているのであるが、いま、問題にしようとする西魏から北周へかけての佛教思想の新展開ということは、ほとんどまったく研究されたことがない如くである。しかし敦煌写本に伝えられている仏教教理集成文献が、従来、考えられてきたように北魏末乃至東魏・北斉期の「地論宗」南道派の直接の史料ではなく、西魏・北周段階の編集の手を経ている、とした場合、前者の東魏・北斉佛教思想が、どのように後者の西魏・北周佛教思想へと展開していくか、に注目する必要もあるであろう。

さて隋費長房撰『歴代三宝紀』巻十一、斉梁及周帝代録、の処々（TT. 49. 94b, 95a－b, 100a－b）に散説された西魏・北周佛教の記録は、ほとんどそのまま、唐道宣撰『大唐内典録』巻五（TT 55. 271a－b）に集成されて再録されているし、さらに同『続高僧伝』巻一の菩提流支伝（TT 50. 429b）にも部分的に再録されているから、まずは信頼し得る歴史事実を伝えていると考えられる。そこでは、まず北周の廃佛事件が、つぎのように記録されている。

宇文覚は、朔州の鮮卑にして、魏の丞相泰（五〇五―五五六）の世子たり。泰、薨じて相位を嗣げり。西魏

の禅りを受けて、周と號し、長安に都す。第三主の武帝邕（五六〇―五七八在位）の世に至りて、建徳の敦牂より作噩にいたるまで（五七五―五七七）、前代よりの関西と山東との、数百年来の官・私の造る所の一切の佛塔を毀破して、地を掃いて悉く盡くせり。聖容を融刮し、経典を焚焼し、八州の寺廟の、四十千を出さしめて、盡く王侯に賜して、充てて第宅たらしむ。三方の釈子、三百万を減じて、皆、軍・民に復さしめ、編戸に還帰せしむ……

たしかに、この廃佛は、北周一代の一大事件であったにはちがいないが、しかし、にもかかわらず、西魏・北周佛教は、廃佛で寺廟・佛像・経典などを破壊し、僧侶を還俗させただけではなく、逆に、この時代にあってこそ、新しい佛教思想を展開させはじめていたことを看過してはならない、と考える。つづいて『歴代三宝紀』巻十一は、斉、梁及び周代の代表的な佛教者を列挙するが、北周期に活躍した仏教者十一人とかれらの著述の巻数を、つぎのように述べていく。

周　沙門曇顕　二部　二十三巻　経要

云々、と。そして最後に、斉、梁及び北周期に漢訳されたり、編述されたりした著作が、著録されるが、その中の北周録の冒頭は、つぎのように始まる。

周　衆経要　二十二巻

一百二十法門　一巻

右は、二部二十三巻なり。魏の丞相王宇文泰は、釈典を興隆し、大乗を崇重す。万機を摂す、といえども、恒に三宝を闡らかにし、第内において毎常に百法師とともに経論を尋討し、摩訶衍を論ずるなり。遂に沙門曇顕等に命じて、大乗経に依りて、菩薩蔵衆経要、及び一百二十門の、始め佛性よりして、終り融門に至る、を撰せり。而して開講の時には、即ち恒に宣述するを、永く常則とせり。以て先旧の五時の教迹に代えるなり。

［後者は］今にいたる迄、山東・江南に流行して、学海と称すといえども、軌儀あり、揩則するは、是れより過ぎたるは無し。乃至香火・梵音・礼拝・歎佛も、悉く是れ……

というところで大正蔵本『歴代三宝紀』巻十一の記述は、途切れているが、『大唐内典録』では、その後に、

其の内なり。事ごとに徴覈するに、領綱するに拠、有るなり。

とある。西魏の丞相王であった宇文泰は、唯、たんに政治・社会的あるいは軍事的に周礼国家体制をカモフラージュしながら、「府兵制」的挙国一致体制を着々とを作り上げていって、ついには北斉をも、南朝をも武力併合するに至る基礎を築いたのみならず、思想文化の面においても、北斉佛教を導入し、さらに南朝佛教をも輸入して、南北佛教哲学の融合統一にも熱心であったのだ、と考えなくてはならない。少しく、立ち入って考察してみよう。

ここでは、まず、「山東」の北斉や「江南」の南朝において「今にいたる迄、流行」している「開講」の儀式たる「先旧の五時の教迹」をやめて、新たに「開講」の儀式において「一百二十門」を宣述することとした、しかも、この新しい「開講」の儀式は、「香火・梵音・礼拝・歎佛」に至るまでの儀礼要素をも、きちんと具足していた、と言う。これは、どういうことであろうか。

わたくしは、旧稿（「南朝前半期における教相判釈の成立について」、福永光司編『中国中世の宗教と文化』一九八三所収）において、つぎのように考えたことがある――東晋以来南朝の講経会において、第一日目の「開講」儀式は、「開題」「序題」あるいは「発題」の「大会」と呼ばれて、「香火・梵音・礼拝・嘆佛」を伴って盛大に行われた、その日は、当該経典の経題だけを、きわめて音楽的にうたいあげた後、その経題の一字一字の意味を詮索しながら、その経典の哲学思想を序説し、以て「五時の経迹」の中の、いかなる位置にあるかを確定することがテーマであった、と。ところが、いま、宇文泰は、「香火・梵音・礼拝・嘆佛」の儀礼要素は、そのまま保存しながら、「五時の教迹」によって当該経典の哲学を説明することを廃止し、「一百二十門」を宣述することにした、という。いった

い、「一百二十門」を宣述する、とは、具体的には、どのようにしたのであるか。

　この「一百二十門」は、ここに「佛性」から始めて「融門」に終ると説明されている以上には、従来、まったく解明されていなかった、と思われるが、われわれの研究会において、早稲田大学の青木隆氏が、北朝期敦煌写本の中の、いわゆる「地論宗南道派」関係の写本群を総説した上で、つぎのような問題提起をされたところから、解決の糸口が見出されたのであった。すなわち、こうである。

　青木氏は、天台智顗の思想の中に、いわゆる「地論宗」南道派に由来する思想があることを確認するところからはじめて、ここ十年以上にわたって『敦煌宝蔵』所収の影印版敦煌写本の全体を精査され、その中から「地論宗南道派」に属すると考えられる写本群を撰び出し、それらを思想内容の発達に即して整理する、という仕事をつづけて来られた。その際、「地論宗」南道派に固有な思想として、指標にされたのは、二種（有為縁集、無為縁集）、三種（前二種と自体縁集）あるいは四種（前三種と法界縁集）の「縁集」説であったり、別教・通教・通宗教の三教判であったり、縁修・真修説などであった。

　しかるに、われわれの研究会において、青木氏は、以上のような研究成果を総括した上で、新たに、当時「五門」によって経論を解釈する伝統があったことを指摘され、基本文献として、北京８４２０（奈55）の「融即相無相論」と北京８３８８（潜71）の法門リストを紹介されたのであった。とくに前者の末尾の後書部分を引用して、この「五門」をどのように解釈すべきか、と問題提起された。後日になって、わたくしは、これこそ、西魏の丞相王宇文泰の「一百二十法門」に外ならない、と確信するに至って、青木氏に電話で報告したところ、氏も、独自に調査され同意されたのであった。

　さて、青木氏が、当日、問題提起された「融即相無相論」の後書部分は、つぎの如くである。

……融即相無相論一巻　　レ　　丞相王五門佛性義一巻、其五者何、第一佛性門、第二衆生門、第三修道門、

第四諸諦門、第五融門、盡覚所知、一切佛自然成道大智海、法僧悉盡無有餘、是故我今敬首礼、欲顕平等融道義、願令三宝冥加護、無盡自利利他故、

夫融者、玄奥之霊海、冲秘之妙蔵、莫二之霊嚮、円統之美号、斯乃可無礙之良津、通同之大鼓、亡彼我之一

比丘釈　導　許　　沙弥庫狐𬹑所写

本北京8420（奈55）写本は、首缺で、末尾においても、ほぼ完結している如くであるにもかかわらず、後書部分の最後の句は、明らかに未完である。この後書の言わんとするところは、つぎのように解釈してよいか。すなわち、本写本は、『融即相無相論』一巻という尾題をもつが、それは『丞相王五門佛性義』一巻とも題するのであろう。そのうち『丞相王五門』というのは、上引の『歴代三宝紀』巻十一が「丞相王の宇文泰は……一百二十門の、始め佛性よりして、終り融門に至る、を撰せり」と説明していたものに外ならないから、「丞相王」宇文泰が撰した「五門」即ち「第一佛性門」「第二衆生門」「第三修道門」「第四諸諦門」「第五融門」であり、それが、そのまま「一百二十門」でもあるのであろう。

つづいて、この後書が、「五門」は「所知を盡く覚するなり。一切佛の自然に成道せる大智海と法と僧を、悉く盡して餘り有ること無し。是の故に我は、今、敬首礼して平等の融道義を顕らかにせんと欲す」云々というのは、あたかも開講の序言の如くであって、このように「五門」に敬首礼して「融道義」をテーゼとする「章」形式の講義を開始したのではなかろうか。「夫れ融とは、玄奥の霊海にして冲秘の妙蔵なり」云々というのは、あきらかに「融道義」の「章」のテーゼの冒頭部であろう。この後書は、何故か、「融道義」の「章」形式の講義のはじめの部分を途中まで書写して、やめてしまったかの如くである。とすると宇文泰がはじめた「五門」即ち「一百二十門」の「宣述」とは、このように「五門」に敬首礼して「五門」から適宜、佛教教理を撰び出して「章」形式によって講義・問答することではなかったろうか。

それにしても『融道義』即ち『融即相無相論』が、どうして『佛性義』とも題されるのか、は、よくわからない、というより外ない。本写本は、首欠ながら全体で二百八十行を存して、つぎのような釈題が、確認される。

転無明以為明論第三
三教対於三佛論第四
三根対於三教論第五
釈三佛有説無説論第六
辨共成佛為不共成論第七
有執無執論第八
浄土論第九
二諦論第十
十二因縁論第十一
禅枝論第十二

したがって、三身佛が、あらゆる根機の衆生に、それぞれの教えを説法することによって、かれらが無明を転じて明になり、有執を離れて無執になっていく、そこにおいて浄土、二諦、十二因縁、禅枝などが媒介になって転じていく、という全ての根源に「融」があることを論ずるのだ、と考えられる。しかしこれらの、どこにも「佛性義」を論じているところはない。首欠部分において、三身佛が即ちあらゆる衆生の「佛性」であるところに「融義」があるとでも論じていたのであろうか。

それでは、この「五門」は、どのようにして即ち「百二十門」であるか、というならば、青木氏が取り上げられた、いま一つの写本、北京８３８８（潜71）の法門リストが、その答である。この写本も、首欠であるが、末尾

は完具している如くで、おそらく「菩薩蔵修道第九」とあった部分の終り十四行につづいて、

菩薩蔵修道第十　　有十法門

乃至

菩薩蔵修道第廿　有七法門

とあり、それぞれ十あるいは七の法門のリストを列挙した後に、さらに

菩薩蔵諦門第四　「巻之」廿一　有六法門

とあり、その六法門のリストにつづいて、

菩薩蔵融門　第五　巻之廿二　巻中有五法門

入不二法門　……

三空法門　……

十一空法門　……

十八空法門　……

法界体性門

というように、諸法門を列挙し、それぞれを定義している。かくして現存写本には、あわせて「五法門」の中の「菩薩蔵修道門第三」の後半部、「菩薩蔵諦門第四」と「菩薩蔵融門第五」にふくまれる七十二法門が列挙されている故に、首缺部分には、「菩薩蔵佛性門第一」「菩薩蔵衆生門第二」及び「菩薩蔵修道門第三」の前半部があって、そこに四十八法門がふくまれていたに違いないことが、推測される。すなわち「五門」が、「一百二十門」へと細分されていたのであり、「五門」とは、即ち「一百二十門」であったのである。

さらに『歴代三宝紀』巻十一が、「衆経要　二十二巻」と記録していたものが、ここで「菩薩蔵融門　第五

巻之廿二」というところと一致するから、本写本の「五門」即「一百二十門」の法門リストは、「衆経要　二十二巻」という大部な著作の目次の役目をも果たしていた、と考えてよい。

かくしてわれわれは、青木氏の史料提供と問題提起をきっかけとして、『歴代三宝紀』巻十一が、西魏の丞相王宇文泰指導下の撰述と伝えていた「衆経要　二十二巻」と「一百二十法門　一巻」が、部分的にではあるが、実際に敦煌写本の中に伝存していることを知ることができたのであり、ここに西魏・北周佛教思想を、実物史料によって研究する道が開かれたのである。

それにしても、当時の複雑きわまりない対外戦争と対内政治の中枢にあった西魏の丞相王宇文泰は、どのような意図をもって、佛教教理を要約する編纂事業をさせたのであろうか、また、かくして編纂された『衆経要』二十二巻は、どのように、どのような佛教教理を要約しようとしていたのであろうか。項を改めて、さらにつづけて考察してみよう。

東魏・北斉佛教思想と西魏・北周佛教思想

近々十年あまりに最も精力的に北朝期敦煌写本を博捜して、いわゆる「地論宗南道派」文献群を同定し集成して、学界に貴重な史料を提供しつづけて来られたのは、ともに早稲田大学において中国佛教を勉学し研究された石井公成氏と先に論及した青木隆氏である。石井氏の場合は、日本の金沢文庫に伝存する伝佛陀三蔵撰『華厳経両巻旨帰』の研究から出発して、新羅華厳教学にも注目されて、それらに引用・論及される「地論宗」思想が、敦煌写本の中の「地論宗」文献に存在することの重要さを指摘されたのであった。また上述したように青木氏の場合は、天台智顗の思想の中に「地論宗南道派」の思想の影響が確認されるところから、敦煌写本の中の「地論宗南道派」文献の研究に進まれたのであった。したがって両氏ともに、確実に「地論宗南道派」の思想だ、と確認し得るキー・

タームあるいはキー・コンセプトを手がかりに「地論宗南道派」文献を同定し集成していかれたのであって、それらの文献が「地論宗南道派」の思想を保存していることは、疑い得ない。わたくしも、その点は、敬意を以て承認する。しかし前項で論じたように、それらの、いわゆる「地論宗南道派」文献のかなりの部分が、西魏・北周朝治下に書写されたものであり、さらに西魏宇文泰の「五門」の法門に従って「章」形式で講義され教理問答され、編纂された可能性があるとすると、ここに、改めて東魏・北斉朝の「地論宗南道派」思想が、どのように西魏・北周朝の「五門」「百二十門」の佛教思想へと伝存され、どのように新しく展開しているか、が問われなくてはならなくなる。わたくしは、青木氏の問題提起があった後で、この問題に気づいたのであって、いまだ、充分な研究をする暇を得ていない。ここでは、現段階における見通しを記すことができるにすぎない。

さて上引の『歴代三宝紀』巻十一は、「衆経要　二十二巻」と「一百二十法門　一巻」を著録して、「魏の丞相王宇文泰は……第内において毎常に百法師とともに経論を尋討し、摩訶衍を論ずるなり。遂に沙門曇顕等に命じて、菩薩蔵衆経要　及び一百二十門の、始め佛性よりして、終り融門に至る、を撰せり」と説明していた。おそらく、それは、沙門曇顕の条に、曇顕の著作として

周　沙門曇顕　二部　二十三巻　経要

と記されているものである。いったい、この曇顕とは、どういう人物であるか。わたくしは、この曇顕とは、『続高僧伝』巻二十三、護教編（TT 50. 625a-c）に伝のある北斉の曇顕が、北周へやってきたのだ、あるいはひょっとすると元来、北周へ北斉佛教思想を輸入する任をおびたスパイであった可能性もなくはない、とでも考えることによって、西魏・北周期敦煌写本群、とくにその佛教教理集成文献群の中に、東魏・北斉系の「地論宗南道派」佛教思想が伝存している、否、それどころか、基本的には「地論宗南道派」佛教思想そのものであって、それをさらに純一な本性へと円融しようとしているにすぎないことが理解されるのではなかろうか。ごく簡単に曇顕の伝を検

討しておく。

釈曇顕、何許人か、知らず。元魏の季序に、鄴中に遊止して、僧寺に栖泊して、的かも定所無し。毎に法会有るごとに、必ず其の塵に渉る。皆な了義の隠文を通諮して、自餘の長唱の散説は、便ち餘講に就けり。後に及んで解すること、密理に至らば、顕は、便輒ち聴に在り。時に此を以て奇と為すも、而も其の儀服の猥濫にして、名相の潔らかに非らざるを覩て、頻ばしば復た軽削す。故に初め並びに顧録せず。

惟だ、上統法師のみは、深く其の遠識を知るなり。私かに其の財賄を恵みて、以て飲瞰の調に資せり。或いは昏酔に因りて道辺に臥し、時には復た清卓にありては、其の神器を整えり。

というような序言が附されているだけで、以下の伝文は、『広弘明集』巻四（TT 52. 112c-113a）にも「廃李老道法詔　北斉高祖文宣皇帝」として編纂されている「金陵沙門陸修静」との佛道論争の記事とほぼ同文である。『続高僧伝』巻二十三（TT 50. 625a）によるに、

文宣の禅を受けて、斉祚、大いに興れり。天保年中（五五〇—五五九）に釈と李、二門は交もごも優劣を競えり。属またま道士陸修静は、穿鑿を加え、広く斎儀を制し、縻費、繁を極む。意は、王者の遵奉に在り。会またま梁武、運を開きて、天監三年（五〇四）に勅を下して道を捨つ。帝、手づから疏を制し、、文は、極めて周盡たり。修静、其の憤りに勝えず、遂に門人とともに辺境の及んで、亡命し、北斉に叛入す……

とある。『広弘明集』の方は、「天保六年（五五五）九月」と明記する（『資治通鑑』も同年に繋けている）のであるが、これが正しいとすると、西魏宇文泰の卒年（五五六）に近すぎて、その曇顕が、その後で北周へやってきて、宇文泰に命ぜられて『衆経要二十二巻』『一百二十法門一巻』を編纂したことは、かなり困難になる。しかし『続高僧伝』によって、斉祚がはじまって天保を号して間もなくのことだ、とすれば、その曇顕が、法上門下の「地論宗南道派」佛教思想を伝えたことは、充分に、可能であろう。

いうまでもなく、南朝宋・斉時代に三洞の道蔵分類をはじめた陸修静（四〇六―四七七）が、没後、七十年以上もしてから北斉へ亡命してきて、曇顕と対論したということ自体、荒唐無稽であって、道教研究者によって一も二もなく否定されているのであるが、塚本善隆博士が言われる如く（「北周の廃佛」『著作集』第二巻、579頁）「陸修静の門流道士」とすれば、有り得ないことではない、と考えるべきではないか。この記事の中で、沙門と道士の道術くらべにおいて、沙門が方術を示すことができず、沈黙してしまったところで、「静は、迺ち……道術を矜衒し唱言して曰く、神通の権設は、強悔を抑挫するのみ。沙門、一を現ずれば、我、当さに二を現ずべし」と勝ち誇った、そのとき法上の命を受けて、末席にあって酒に酔っぱらていた曇顕が、高座に登って、片足をあげて「吾れ、已でに一を現ぜり。卿、二を現ずべし」と反論したところ、道教側は、何も対言できなかった、という話も、全くの作り話とも思われないし、ここに見られるような曇顕であれば、法上を中心とする北斉期「地論宗南道派」佛教思想を、北周へもたらすにふさわしいともいえるのではないか。いずれにしても、西魏・北周沙門曇顕が、『衆経要二十二巻』『一百二十法門』を編纂したことは、確実であるし、それが、東魏・北斉「地論宗南道派」佛教思想を伝存しているであろうことも、疑い得ない。あるいは上引の『融即相無相論』は、それの総論であったのかも知れない。

それでは、かくして東魏・北斉佛教思想をも伝えているであろう『衆経要』二十二巻は、どのような編纂書であったのであろうか、それは、敦煌写本に伝存していないのであろうか――というとき、つぎのような諸事実に注目しておきたい。「地論宗南道派」佛教思想のリーダー、法上大統、の『十地論義疏』が、たしかに西魏・北周佛教に伝来していて、西魏宇文泰の「五門」の思想によって注釈されていることを確認しておこう。従来、大正蔵経八十五巻に収録されていて、法上造『十地論義疏』巻一（首缺、尾缺）、及び巻三（首缺）としてよく知られてきたスタイン文書、S 2741、及びペリオ文書、P 2104、も、けっして法上の『十地論義疏』として、直弟子達によっ

て整理され、法上自身によって「許」認されたままのテクストではなく、西魏・北周の編纂の手を経ていることが考えられる。

まず、そのことを考えさせるのは、『十地論義疏』巻三の尾題である。その中でも本文と同筆の部分は、つぎのように記されている。

十地論義疏第三

従校量離垢地訖

用紙卌五張　一校竟

保定五年歳次乙酉比丘智辨為法界衆生、敬

写大乗十地義記、若有尋翫之者、智慧踰明、

悟空会旨、使増聞解、終乎出世、以法匡物、

導化蒼生、同登妙覚覚　法上述

いうまでもなく、「保定五年」は、北周武帝の年号であって、五六五年である。あきらかに北周期写本であるが、わたくしが、ここで問題にしたいのは、末尾に「法上述」と書き加えている、その書き加え方である。この撰「述」者の名が唯一の直接的な典拠となって、法上の著作だ、と考えられてきたのであり、わたくしも、そのことを否定する必要はない、と考えるのであるが、しかし末尾に、このように附加的に書き加えることは、師の著作を敬写する人のすることではない。きわめて第三者的な書き方であり、北周の人が、北斉の人の著作を書写している場合にこそ、ふさわしいのではないか。

つぎに第二に、この法上述『十地論義疏』には、さきに論じた西魏宇文泰の「五門」のカテゴリーが、適用されていることに気づいた。大正蔵85巻の頁数でいえば、以下の如くである。首缺写本の劈頭（TT 85. 761a）、すなわち『十地論義疏』巻一のかなりはじめに近い箇所に、

三昧分者、佛性門中、入寂分、凡有二義 ……

とある。これは、世親造『十地経論』に対する『義疏』において、初地の経文が、「五門」の中の「第一佛性門」の「入寂分」であると注釈しているのである。さらに同頁、同段に、

加分以下、佛性門中果厳因分、

とあり、(TT 85. 768a) にも、

請分者、自下佛性門中、明方便姿体分、

とある。いずれも、初地が、「第一佛性門」の中のそれぞれの分だ、と注釈している。『十地論義疏』巻二が、缺損しているためであろうが、「第二衆生門」の語を認めることはできないが、首缺写本『十地論義疏』巻三の始めの部分が、「護持十二部経、広化衆生」とあって、かなり詳しい衆生論になったいることを注意しておこう。

さいわいなことに、この現存『十地論義疏』巻三に、ふくまれる第二地の注釈の冒頭は、つぎの如くである。

第二離垢地　従此已下、説於四地、第三明修道法門

疑いなく、第二地乃至第五地の「四地」が、「五門」の中の「第三修道法門」を明らかにすると注釈しているのである。たしかに、上の「第一佛性法門」と呼応している。

ところで、このように法上述『十地論義疏』が、「五門」のカテゴリーを適用して注釈されていることに注目するとき、さらに青木氏によって紹介されている、今一つの敦煌写本、北京８３７７（露43）も、同じスタイルの『十地経論』の注釈である、否、たしかに筆は別筆であるが、同じく法上述「十地義疏」巻六であるかも、知れない、とすら考えられるのである（但し、いまは、断定するには至らない）。その第一葉は、第九地の注釈の冒頭部分をふくんでいる。つぎの如くである。

善慧地第九　　自下融門中、明修道菩薩、従前地修道、得報地、已能浄国、起智神通、

これは、あきらかに第九地以下が、「五門」の中の「第五融門」に相当することを注釈しているのである。したがって、おそらく第六地乃至第八地が、「第四諸諦門」に相当すると注釈されていたにちがいないことがわかる。したがって、これら西魏・北周期の『十地経論』の注釈は、たしかに東魏・北斉の法上の『十地論義疏』を忠実に継承しているのであろうが、しかし、いわば外から、あるいは上から西魏・北周期の「五門」のカテゴリーを適用して

初地　　第一佛性法門
　　　　第二衆生法門
二地乃至五地　　第三修道法門
六地乃至八地　　第四諸諦法門
九地乃至十地　　第五融門

に配当して解釈していることが確認される。まさしく、それ故に、であろう、後者、北京8377（露43）写本は、尾題において、自らをつぎのように名づけている、

大乗五門十地実相論　巻第六

と。おそらく法上述、あるいはそれに近い『十地論義疏』であるものに対して、外から、あるいは上から『大乗五門実相論』という名を冠しているのである。青木氏が紹介されている西魏・北周期写本の中に、いま、一つ、同じ名称を冠しているものがある。たしかに『大集経』の注釈であるものが、

宝幢初魔苦品第一　　大乗五門実相論
宝幢分中往古品第二
宝幢分中魔調伏品第三　　大乗五門実相論

宝幢分中相品第五　　　大乗五門実相論

という総題のもとに、この『大集経』の注釈も、ふくまれることを指示している。

という中間題をふくんでいる。それらは、いずれも、『大乗五門実相論』

以上を総合して考察してみるに、西魏の丞相王宇文泰は、関隴の地に都を定めて、東魏あるいは南朝梁と対峙するに際して、北魏洛陽佛教から東魏鄴佛教へと展開しつつあった最新の佛教思想を導入しよう、そしてやがて南朝梁・陳からも最新の佛教思想を輸入しようとするのであり、その上でそれらを網羅的、かつ体系的に集大成し、さらに根源的なエッセンスへと集摂しようとするにあたって、「五門」即ち「一百二十門」のカテゴリー表にもとづいて、あらゆる繁雑な佛教教理を体系的に整理しようとしたのであろう。西魏の宇文泰が、「均田制」の基礎の上に「府兵制」的挙国一致体制を確立して、東魏あるいは南朝梁との対外戦争に向けて準備して行くプロセスは、また、それらの地域に展開しつつあった最新の佛教思想をひそかに輸入し、集成し、融合していく思想統合のプロセスでもあったにちがいない。

西魏・北周期における佛教思想の新展開

いうまでもなく、曇顕等をリーダーとする西魏・北周佛教思想の新展開は、「五門」即ち「一百二十門」のカテゴリー表を、いわば外から、あるいは上から適用して配当し整理統合していくだけのプロセスであったのではあるまい。より根源のエッセンスへと集摂し、それによって新しい禅定実践の時代へと根本転回していこうとする運動の源流でもあったにちがいない。とはいっても、上述したように、東魏・北斉の法上等の最新の佛教思想をひそかに輸入していて、自家薬籠中のものとしているのであるから、どこまでが、東魏・北斉で、どこからが西魏・北周かを見極めることは非常に難しい。むしろ、東魏・北斉段階で新思想として展開しつつあった仏教思想を、より進

展させて究極のエッセンスへと円融させ、さらに新しい禅定実践の可能性を開くところに西魏・北周佛教思想の新展開があったであろうから、ここでは、そのような両段階の区別をするのではなく、むしろ、いずれであろうとも、つぎの時代へ向かう新展開だ、と考えられる諸思想に注目していくこととする。

⑴法・報・応三身佛の体・相・用

わたくしには、いまだ「丞相王」宇文泰の「五門」即ち「一百二十門」にもとづく「章」形式の講義との関係を確認することができないのであるが、敦煌写本の中には、たしかに西魏・北周期佛教思想の貴重な実物史料だと考えられる「章」形式の論書が、いくつか伝存している。スタイン文書4303や上述したスタイン文書613の裏文書等のような佛教教理集成文献である。直接、宇文泰の「五門」にもとづく「章」形式の講義に由来する、とは論証できないにしても、宇文泰の「五門」の新しい講義スタイルとともに始まった、より自由な哲学論議、さらには思想集約の所産だ、とは言えるのではないか。ここでは、これら二写本の佛教教理集成文献――前者には例えば「広佛三身　第八」という「章題」があり後者にも「佛三種身」の「題」があって「広如章中所弁、此処略耳」といっているから両者無関係ではない――から、西魏・北周佛教思想の新展開を読み取ることを試みてみたい。

さて、これら二写本の「章」形式の論書は、いったい、いかなる経・論にもとづいて「章」形式によって講義したのであろうか、それとも宇文泰の「五門」の佛教教理リストにもとづいて適宜「章題」を選んでいるのみであるか、それにしても、どういう原理にもとづいて「章題」を列べているのであるか、云々――といった疑問に、わたくしは、いまだに答えることが出来ない。たしかに『十地経論』から取られた「章題」が多い、とは言えるが、それに盡きるわけではない。たとえば、前者、スタイン文書4303の現存部分の「章題」は、つぎの如くである。

「広明三道義第六」

「広涅槃義第七」
「広佛三種身第八」
「広四量義第九」
「広六種正見第十」
「広一乗義第十六」
「広大乗教門入道第卅」

であって、そのうち後者、スタイン文書613に「略記」が見られるのは、〔1「六種正見」〕、〔2〕「佛三種身」、〔13〕「四量義」あるいは〔18〕「又解四量」等であって対応関係も、単純でない。ここでは、「広佛三種身第八」に見られる新しい「佛三種身」思想の一端を引用するにとどめる。「広佛三種身第八」は、つぎのように説きはじめる（史料として原文のまま引用するが、句読と段落は私に附す）。

広佛三種身第八

三種身者、大聖之軀々分々也、聚積故為身、々雖衆多、抛要論三、曰「法」「報」与「応」、
　論「法」者、就理以彰体、
　論「報」者、拠徳彰相、
　論「応」者、随縁辨用、

と。かく佛の三身について「法身」「報身」「応身」は、それぞれ「体」「相」「用」である、と定義している。これは、西魏・北周期の新思想ではなかろうか。つぎに論ずる『大乗起信論』の基本前提となるであろう。

(2) 華厳十地思想と楞伽経の融合

つぎに、北魏後半期以来、東魏・北斉佛教をへて西魏・北周佛教へと「頓教」である『華厳経』の「十地」思想が、どのように「漸教」の究極である『涅槃経』の「佛性」思想と同一の究極の根本真理であるか、を、とくに『十地経論』（インド伝来の世親菩薩『十地経注』）を講義・問答することによって究明しよう、かつその究極の根本真理を体得するための修行道を確立しようとする努力がつづけられていた、と考えられるが、上にやや詳しく論じた法上述『十地論義疏』巻第一（初地）、巻第三（初地及び二地）及び巻第六（八地末、九地及び十地）の中には、とくに『十地経論』が「心・意・識」とか「阿梨耶識」とかという語を用いて注釈している箇所になると、『楞伽経』を引用してさらに詳しく究明しようとする特色が認められる。これは、従来、『華厳経』の「十地」思想や『涅槃経』の「佛性」思想が、あらゆる衆生の存在を「真如」とか「佛性」からしてのみ思惟していたのに対し、いわば、あらゆる衆生の存在そのものを「心・意・識」なり「阿梨耶識」なりとして哲学的に究明しよとする道を開くものであり、つぎに論ずる『大乗起信論』の哲学への前提として、きわめて重要である、と考える。以下、ごく簡単に、いくつかの箇所を、史料として引用しておく。まず、はじめに『十地経』初地において菩薩が十大願を発願しおわって、いま一度、あらゆる衆生の存在が「云何具足諸苦」を観察する際、「十二因縁」によって説明されている箇所に対して『十地義疏』巻三（TT 85. 771 b-c）は、つぎのように問答を導入して詳論する。

問曰、十二因縁、論主、何故分両番而明者、

答曰、初番明妄想紛競、生死弥輪、特由無明為本生、後一番明諸惑妄想無依不立、妄依真有、是故辨阿梨耶識共生、以為万惑之本、故経云「以如来蔵故説生死」、是故如来蔵是一切法本　……

若就宗別、六識位中、始従無明終訖老死、前後不同時、容有十二種義、

七識位中、有相、未窮一体、以辨十二、

> 八識位中、七識無体、依真而用別、即用為体、更無別体、正以用為体、即体用同時、以辨十二

また、同じ箇所について『十地経論』巻三（TT 26. 142b）が、「報相者名色共阿梨耶識生」と注釈するのを、さらに、つぎのように注解を加えている（TT 85. 772a）。

> 報相者、〔名〕色従識因、復有六入果、名為報、名色共阿梨耶識、以業動故、成種子、生名色報也、言共者、妄不孤立、不能独受苦楽、今明要依於真、染浄縁起、得名衆生……

また『十地経』第九地において、菩薩が、無碍自在の弁舌を体得するために、あらゆる衆生のあらゆる心のありかたを観察する箇所に対して、『十地経論』巻十一（TT 26. 187a）が「云何心行稠林差別」と問い、あらゆる衆生の心の「差別相」「行相」などを説明していくところで、つぎのような注解を加えている（北京８３７７、露４３、７４行以下）。

> 是中差別者、此句総、大乗中多分第八真識為心、此是本心、随縁相染業鼓波浪、故為六識七識之殊、故経言「心為採集業、意為広採集、現識分別五」、彼心為八種、一差別者六識不同也

同様に『十地経論』巻十一（TT 26. 188 a-b）が「云何使行稠林差別」と問い、「使」という煩悩が「随逐」するありかたをもつことを説明していくところで、「三、一身生随逐故、眼等諸入門、六種生集識、同生随逐故、及阿梨耶薫故随逐」と注釈する一段は、つぎのように注解されている（同１６６行）。

> 一身生者此句明七種識中随逐、一六識中、二根本識中、諸入門者挙六根為取六識、六種生者六根起集六識也。同生随逐者明識出根、此使一時倶起也、阿梨耶薫者以境界風鼓蔵識海、是以第七識無始妄想流注、与心倶者名随逐、此是無始無明也

以上の諸注解は、『勝鬘経』（TT 12. 222b）「有如来蔵故説生死」、劉宋訳『楞伽経』巻一（TT 16. 484b）「心名採集業、意名広採集、諸識識諸識、現等境説五」（cf. 北魏訳『楞伽経』「心能集諸業、意能観集境、識能了別識、

五識現分別」）及び同（TT 16. 484b）「譬如巨海浪、斯由猛風起、洪波鼓冥壑、無有断絶時、蔵識海常住、境界風所動、種々諸識浪、騰躍而転生」、同（TT 16. 483a）「諸識有二種生、謂流注生及相生」「取種々境及無始妄想薫、是分別事識」などの典拠を引用しながら、『十地経論』のあらゆる衆生の存在を「真如」において観ずる思想を、いま一歩展開させて、あらゆる衆生の存在そのものを「心・意・識」あるいは「阿梨耶識」として哲学的に分析する方向へと進み出している、と考える。これは、上の1）項に論じた「章」形式の論書、スタイン文書４３０３には、ほとんど見られない思想展開である（但し３２９行と４０３行の二箇所の「七識」の語が見られる）が、もう一方のスタイン文書６１３には、「八識義」「第八識随縁」等の「章」題があって、あきらかに認められる思想展開である。やはり、つぎの段階で『大乗起信論』を成立させる前提となる思想展開である、と考える。

つぎに節を改めて、『大乗起信論』成立をめぐる諸問題を論ずることとする。

第三節　『大乗起信論』の成立——撰者は曇延か——

北朝佛教思想史の根本問題

北魏前半期平城佛教にはじまる菩薩戒運動とは、三身佛として来現する盧舎那佛のいますところにて菩薩戒を受戒して菩薩となった上で、佛経を聴聞しよう、菩薩行を実践しようとする初期段階の実践運動であった。そのような北地の菩薩戒運動、あるいはそれにはじまる菩薩行運動は、たしかに南朝の劉宋・蕭斉佛教へと輸入されて、彼地の『涅槃経』佛性思想を、より実践的に解釈する方向へと展開させたのであった。しかしながら、それは、この段階では、北と南のいずれの地においても、漸々に向上しゆく菩薩行の実践体系のプロセスを哲学的に思弁する『仁王般若経』『梵網経』にはじまる哲学運動であった、といわなくてはならない。

つづく北魏後半期洛陽佛教思想は、逆に、そのような南斉佛教の新展開を輸入するに大変、熱心であって、その新涅槃学を代表する僧宗を招請しようとして南斉朝に拒絶されると、ひっそりと北来していた成実・涅槃学者智誕から最新の南斉佛教を学んだのであった。否、かれ智誕自身が、北魏平城佛教以来の伝統であった『華厳経』と南斉劉虬の七階教判及びその究極に位置する『涅槃経』の佛性思想とを体系的に総合すべく、頓漸二教判を創始したのであった。而後、北魏後半期洛陽佛教は、いわば『華厳経』の組織全体を菩薩行の実践道の向上のプロセスであるかの如くにを解釈して――この解釈ははやく北魏前半期の『仁王般若経』『梵網経』に由来する――「十住・十行・十回向・十二地」の四十二位、あるいは「十信」を加えて五十二位の実践道体系を哲学的に思惟し、とくにその最上位の十地菩薩行の実践道において『涅槃経』佛性思想がどのように完成されるかを、当代新訳『究竟一乗宝性論』『十地経論』によって思惟していったのであった。ここにおいて十地菩薩が体得していく「真如」という根本真理が、即ちあらゆる衆生の最内奥の「佛性」あるいは「如来蔵」だ、と思惟するところから、一即一切、一切即一の「円融」思想へと展開していったのであった。

さらに東魏・北斉鄴佛教、さらにそれを輸入した西魏・北周長安佛教は、以上のような北魏前半期から後半期へかけての思想史を継承して、いかにして三身佛として来現する盧舎那佛のもとで菩薩戒を受戒した菩薩が、五十二位の菩薩行の実践道を向上しつつ「真如」即「如来蔵」を完成させて佛になるか、を哲学的に問うとともに、いまや新たに、菩薩といえども衆生存在である、衆生存在とは何か、いかにして菩薩となり佛となるか、というように衆生存在そのものを哲学的に問いはじめたのであった。すなわち『十地経論』において菩薩が、あらゆる衆生存在を「阿梨耶識」であると観察するところへ、南方伝来の劉宋訳『楞伽経』四巻より「阿梨耶識」思想を導入して、衆生存在の「阿梨耶識」論的分析をあらたに展開しはじめたのであった。かくしてここに『大乗起信論』の根本問題が問われるに至るのである――三身佛のいますところにて菩薩戒を受戒した菩薩存在の根源たる「一心」、「阿梨

耶識」即「如来蔵」、において、かれ菩薩が菩薩行の行道体系を向上するにつれて、いかにしてかれの衆生存在が転滅し、かれの菩薩存在が転成されていくか、と。ここでは、『華厳経』にもとづいて三身佛がはたらきかけつつあるところにおいて、『十地経論』にもとづいて菩薩が菩薩行の行道体系を向上するときに、『楞伽経』にもとづいて衆生存在がどのような「無明業」存在であって、どのように転滅していくか、そして『涅槃経』もしくは『究竟一乗宝性論』にもとづいて菩薩存在がどのような「如来蔵」存在であって、どのように転成されていくか、を思惟しているのであって、いわば北朝佛教思想史の根本問題を究極的に究明しようとしているのだ、といってよい。しかしながら、かく北朝佛教思想史の根本問題を究極的に究明するためには、さらに新たに最新のインド佛教思想史の結論たる真諦訳『摂大乗論』のインスピレーションを必須とした如くであって、『大乗起信論』の成立問題は、はるか南方の広州で翻訳された真諦訳『摂大乗論』の北伝問題を考えることなしには、解決することはできない、と考えられる。それも、隋の統一後に曇遷が北伝した（五八九）、というような悠長な話ではなくして、北周廃佛（五七四）以前、陳の天嘉五年（五六四）に漢訳されるや否や、ほとんど間もなく北伝した、とでも考えなくては解決できない。以下、ここでは、

(1)はじめに『大乗起信論』の現存最古のみならず、おそらく最初の『義疏』の著者たる曇延の伝記を検討することによって、かれこそが、北朝佛教思想史の根本問題を究極的に解決するにふさわしい哲人であり、かれこそが、広州で翻訳された真諦訳『摂大乗論』を真先に入手し得る立場にあり、したがって『大乗起信論』の撰者であったのではないか、ということを論ずる。

(2)つぎに第二に、『大乗起信論』が、北朝佛教思想史の根本問題を解決するために、どのように真諦訳『摂大乗論』の染浄二分依他思想を導入しているか、そして「一心」の哲学を完成させているか、を検討してみたい。

かくして北朝佛教思想史が、それぞれの段階において最新の南朝佛教思想を導入しつつ展開してきて、最後に真諦訳『摂大乗論』の二分依他思想を受容することによって『大乗起信論』の「一心」の哲学を完成させたのだ、とするならば、この『大乗起信論』の哲学こそが、やはり北周から隋へかけて南北を武力統一していくに際して、来たるべき王朝に文化的権威を与え、来たるべき国家に文化的統合をもたらす根源であった、少なくとも、その一つであった、といえなくもないであろう。

曇延の伝記と佛教思想

上来論じてきたように、北魏王朝が洛陽遷都して、あわや南朝宋・斉・梁王朝をも統合しようか、という勢いであったところへ、北辺の六鎮の叛乱軍が雪崩れ込んできて、東・西両魏へ分裂してしまい、それぞれ北斉・北周王朝へと禅譲せしめられた段階で、北斉の武将侯景が南朝梁へ寝返って梁文化の脆弱さを暴露し梁王朝を崩壊させて、新しい秩序へと再編されていく――そのような戦乱を繰返しつつ新しい武力統一・政治統一へと向いつつあるときに、河東蒲州の奥深い山中というエア・ポケットにおいて、ひとりの天才が、新しい南北統一後の隋唐文化統一を実現すべき佛教哲学を思惟しつつあった、ということは、あり得ないことではない。歴史において哲学とは、そういうものであるのであろう。

さて北魏末期の熙平元年（五一六）に河東蒲州桑泉（山西省東南の臨猗付近）の名門王氏に生まれ、幼少の頃より「性、書籍に協い、郷邦に称叙された」、したがって文人官僚としての古典の教養を完成したが、十六歳のとき（北魏最末期、五三二）に蒲州治、蒲坂仁寿寺において僧妙法師が『涅槃経』を講義するのを聴聞して、「その旨を深悟し、遂に俗を捨てて服膺し、深致を幽討した」という釈曇延が、さきに示唆したように、もし、ほんとうに『大乗起信論』の撰者であるとするならば、わたくしは、かれの伝記事実からして、少なくとも、つぎの二つの事

実を証明することができるのでなくてはならないであろう。たとえ、それだけでは、必要条件であって、充分条件には足らないにしても、である。

(1)かれこそが、ひろく北朝佛教思想全体を集成しつつ、北朝佛教思想史の根本問題を思惟しぬいて究極的に究明するにふさわしい哲人であったこと、

(2)かれこそが、南朝陳天嘉五年（五六四）、広州で真諦三蔵によって智愷筆受のもとに漢訳された『摂大乗論』を真先に入手し得る立場にあったこと、

以下、この二点を論証するということを中心にして、『続高僧伝』巻八（TT 50. 488a—489c）の釈曇延伝を検討してみることとする。

ところで『続高僧伝』巻八、釈曇延伝に集成された伝記史料は、必ずしも年代順に配列されているわけではない如くであって、それらの伝記史料を分析した上で、かれの伝記の三期へと慎重に配分しつつ研究する必要がある、と考えられる。即ち、第一期は、北魏末期から西魏宇文泰宰相時代までであって、かれの勉学・研究時代である（五一六—五五六、四十一歳くらいまで）。第二期は、北周、とくに武帝宇文邕時代で、かれの思想の完成時代である（五八一、六十六歳くらいまで）。第三期は、隋文帝治下、かれ晩年の帝師時代であって、隋の佛教復興を指導した時代である（五八八、七十三歳入寂まで）。とすれば、かれの第一期の伝記によっては、上述の第一の事実を確認することができるであろうし、第二期の伝記によっては、上述の第二の事実を推測することができるであろう。

はじめにまず釈曇延が、かれの伝記の第一期において、どのような先生のもとで、どのように北朝佛教思想を勉学し研究したか、を検討してみよう。さきに引用しておいたように釈曇延は、蒲州仁寿寺僧妙が『涅槃経』を講義しているのを聴講して、「その旨を深悟して」出家し、「深致を幽討する」というしかたで勉学をはじめたのであった。『続高僧伝』巻八（TT 50. 486a-b）釈僧妙伝によるに、先生の僧妙の涅槃学こそが、「涅槃を講解するを以て

恒業と為し、綱致を叙略する」という学風であって、つねに佛教の究極の真理を探求しつづけるという風があった。かれは、講義が終わると下座して、必らず合掌して懺悔し、

「佛意は知り難きなり、豈に凡夫の測るところならんや。今、説くところは、先師を伝受するのみにして、未だ専輒せざるなり。大衆に乞うらくは、斯の法義に於て、若くは是するにもせよ、若くは非するにもせよ、歓喜を布施せんことを」

と言うのを常としたので、西魏宇文泰をはじめとする貴顕の聴講者達は、かれの謙虚さに感動して、かれの徳義に服した、という。ここで「先師を伝受するのみ」と言う「先師」とは誰であるか、明記されていないが、『続高僧伝』巻八がほとんど釈慧光の弟子達の伝であることから考えても、北魏末期から北斉へかけての「地論宗南道派」の開宗大師、慧光、が、かれ僧妙の「先師」であると考えて、まず間違いない。とすれば、「地論宗南道派」の佛教思想が、東魏・北斉治下においてさまざまな方向へ展開しつつあったときに、西魏治下の蒲州においては、佛教の究極の真理を思惟し究明する方向へと深まりつつあった、と考えられる。曇延は、その先生の学風を、さらに徹底して、根本のインスピレーションに到達するのであろう。僧妙伝の末尾に、

学士曇延なる者、有り。承けて『宗本』を著わせり。

とあることは重要である。あるいはこの『宗本』が『大乗起信論』であるということも、あり得ないではない。

さて曇延は、身長九尺五寸、手は垂れると膝を過ぎ、眼光は外に発し、容止はゆったりとしながらも、りんとしていて、ひろく慈誘する人柄で、いかにも「堂々然」としていた。前を視て直進し、後ろを顧るときは、必ず身体ごと回転させた。風骨は陶融（おだやか）であって、時人は徳があるといい伝えた。二十歳で比丘戒を具足してからは、人格のスケールは日々に新しく、そのときそのときの直観力は、ずば抜けていて、遠近のひとびとの嘱目するところであった。かれは、弱冠二十歳で、経典を講説するようになったが、非常にりっぱであった。いつも「佛

性の妙理こそ、『涅槃経』の宗極であって、そこへ心神を遊翫させるのがいいのだ」と云っていた。

あるとき佛教の奥典は、大たい、よくわかったが、ひょっとするとまだ表面的な理解にとどまっているかもしれない、と考えて、『華厳経』『大智度論』『十地経』『佛性論』『究竟一乗宝性論』など諸経論の講義を聴講し歩いて、先人達の主要な解釈をマスターし、それらがどこへ帰趨するかを見定めた。かくして北朝佛教諸思想の根本問題が那辺にあるか、を勉学し歩いて研究したのに相違いない。

北魏洛陽佛教から東魏鄴佛教へと展開しつつあった佛教諸思想が西魏治下の長安のみならず、蒲州の地にも、何らかのルートによって伝来していたのだ、と考えてよく、曇延は、それらをマスターした上で、一大決心をして、「南部太行山」中の奥深い「百梯山」へと隠棲してしまう。(伝の本文に「即ちいわゆる中朝山是れなり」というのは、「南部太行山」が「中朝山」ともよばれるのであろうか) 伝は、言う、

自ら影を顧りみて言う、「爾と沈淪して日、久しきなり。漂泊して何くにか帰さんとするや。今、道を挟えて形を潜め、出要を精思せん」と。

かれは、北朝佛教の諸思想の根本問題を研究してみて、いまだ究極の根本真理が究明されていないと知って、いまこの身体が生きている間に究明せずんば已まざる決意をもって奥深い「百梯山」にこもって禅定を深めつつ、精思したのに相違いない。この「百梯山」は、『水経注』巻六、涑水条に記録されている。「涑水、又西南して、陂に属す。陂は、分れて二城と為る。両陂に南面して、左右に沢渚あり。東陂は、世に之を晋興沢と謂う。東西、八里、南北、八里。南は檀道山に対す。其の西は、則ち石壁、千尋なり。其の東は、則ち磻渓、万仞なり。方嶺は、雲回し、奇峰は、霞挙し、孤標は、秀出して、群山の表に罩絡す……其の頂は、方平にして、良薬有り。『神農本草』に曰く、地に固活有り、と。……是を以て緇服して思玄するの士、鹿裘して念一するの夫、代るがわる往遊するなり。路は、北巘に出ずるも、勢い多く懸絶す。来去する者は、咸く蘿を援り、峦を騰り、葛を尋ねて深きに降る。

東に于いては、則ち連木して乃ち捗り、百梯にして方めて降る。巌側には、縻鎖の跡は、仍ち今に存するなり。故に亦た百梯山とも曰うなり」とある。すでに北魏末期の酈道元の時代から、けわしく聳え立っていて、頂上の方平な地には仙薬の生える神山であって、緇服・鹿裘の行者達が代るがわるやってくる修行の山であったのであろう。

かれがこの「百梯山」の頂上で精思していた頃、西魏の宰相宇文泰は、素より道声を揖していて、尤も相い欽敬して、自ら講主を事として、親しく清言を聴いたという。遠近の者達が馳せ参じてきて、萃観する者、市の如くであった。しかしかれは、性、恬虚を好んだので、時政には、全く干わらなかった。宇文泰は、百梯山が非常に遠くて、諮省するにも、難路であったので、同じ中朝山の西嶺の形勝の地に、かれの為に「雲居寺」を建立して、国俸を給して聴衆に通ぜしめた。

いま曇延が、この百梯山に隠棲して北朝佛教の根本問題を精思していたときに、どのような問題を思惟していたか、を推察せしめるエピソードが伝えられている。ちょうど、その頃、同じ山中に、薛居士なる者が修行していた。河東汾陰の名族薛氏の出自の者だ、と考えてよい。あるいは曇延が入寂したときに弔文を書いた薛道衡か、かれの同族であろう。学は、玄儒を総べ、該覧する所も多かった。曇延が、年少であるにもかかわらず、道を知り、夙悟すること、超倫だ、と聞いて、わざわざ訪ねてきた。挨拶も交わさない前に、薛居士は、戯れに「方・円・動・静」の四字の題を出して、曇延に命じて「これを体得せよ」といった。曇延は、かれの声が終わるや否や、「方とは、方等城の如し。円とは、智慧日の如し。動くは、則ち識の波浪なり。静かなるは、涅槃室に類す」と応答した。薛居士は、「由来、見ざるところなり。希世の挺生とは、即ち斯の人なるか」と驚異し絶嘆した。爾後、かれは、つねに曇延のところへやってきては、疑問を質し、教えを請うた。このエピソードからして、かれらの間では、『華厳経』の佛日の智慧によってさとられる法界が、即ち『涅槃経』のあらゆる衆生の佛性であるときに、『楞伽経』のあらゆる衆生の存在たる阿梨耶識海はいかにして滅するか、という北朝佛教思想史の根本問題が問われてい

たと推察することが許されよう。

さて、曇延伝の本文は、この記事の後につづけて、曇延が、馬鳴菩薩のインスピレーションを受けた事件を記しているのであるが、おそらく、それは、つぎに述べるように南朝陳の使節周弘正に出会って、かれから真諦訳『摂大乗論』を恵送される、ということがあった後のことではないか、と考えられる。というのは、曇延が「百梯山」に隠棲しはじめたのは、西魏宇文泰在世中であって北周以前であったに相違いないが、馬鳴菩薩のインスピレーションのときには、「帝、大いに悦んで、延に勅して講に就かしむ」と記録されていて、この「帝」とは、北周武帝のことしか考えられず、明らかに北周武帝即位直後にあった周弘正来訪以後のことであるからである。次には、項をあらためて、陳の使節周弘正との出会いの事件を検討することとしよう。

北周への陳朝聘使　周弘正

東魏の丞相高歓あるいは高澄にしても、西魏の太師宇文泰にしても、それぞれの指揮下に帰した「六鎮」の兵力をもってして、乗るか反るかの死闘相剋を制するためには、かたや南方に鎮座する梁朝の文化的カリスマを味方にひきつけることができるか否かが、必須の前提要件であったようだ。まず、先手をとったのは、東魏高歓・高澄の方であって、梁武帝在位の頃から文化使節の交流をはじめていて、庾信等を聘使させている（五四五）し、つづいて東魏河南王の侯景が梁に寝返った後で、南豫州刺史蕭淵明が侯景とともに逆襲してきたときにも、蕭淵明を捕虜にし侯景を敗走させた上で、和議を申し入れ、ふたたび徐稜等の文化使節を聘使させている（五四八）。その際、東魏側は、東魏へ送還されるのを恐れた侯景によって、逆に梁朝が「侯景の乱」へと巻き込まれ滅亡していくのを座視しながら、蕭淵明・徐稜等を拘留し、いよいよ滅亡寸前の段階で、西魏側が傀儡の後梁王朝を建てたことに対抗して、かれらを送り返すことによって梁朝の最後の命運に介入しようとしたのであった。

他方、西魏宇文泰の方は、上述したように、はじめは、むしろ東魏・北斉文化の輸入に熱心であって、梁朝に対しては傍観していた如くであるが、梁朝が侯景の乱によってバラバラに分裂して諸王が骨肉の争いを始めるや、まず梁元帝蕭繹が江稜に即位して益州刺史蕭紀と帝位を争っている間に、電光石火、四川を領有し（五五三）、すぐつづいて西魏を頼ってきた雍州刺史蕭詧を立てて、梁元帝の江稜を包囲して敗滅させてしまった（五五四）。そして梁元帝のもとに集積していた文化財ともども、多数の貴族・文化人・武将・人民を、長安へ連れ去った後で、江稜には、傀儡の後梁王朝を立てて、蕭詧を帝位につけたのであった。

ところで梁朝最末期に叛将侯景を滅し、梁元帝を江稜に立てた実力者は、二人の武将、王僧辨と陳覇先、であった。西魏が、傀儡の後梁王朝を立てたのに対抗して、北斉の文宣帝高洋が蕭淵明を送り返して帝位に即けるように強制してきたときに、王僧辨は、北斉の軍事力に威圧されて蕭淵明を帝位に即けてしまう（五五五）。陳覇先は、幾度も手紙を送って諫めるが、どうしても受け入れられなかったところで、王僧辨と闘って、王僧辨父子を殺し、かわって敬帝蕭方智を帝位につけた（五五五）。その後、北斉軍をも大破したところで、敬帝から禅譲を受けて、陳王朝を開創する（五五七）。

他方、その間に、西魏宇文泰は病没して（五五六）、宇文護の指導下に北周王朝がはじまる。北周側が、最末期の梁朝及びいま成立したばかりの陳朝に対する文化攻勢のカードに用いたのは、梁元帝の江稜を攻略したときに連れ去った貴族・文化人・武人達である。さきに北斉が蕭淵明と徐稜達を返還して梁朝に圧力をかけたときには、西魏側も、かなりの数の文化人達を返還している（五五五）し、北周になってから、南方でも陳朝が成立して、陳武帝、覇先、が自らの王子達の返還を再三、要求してきたときには、返還せずして、陳覇先が没して、陳文帝、蒨、が即位したときには、つづいて陳昌と毛喜達の文化人を帰還させている（五六〇）。『資治通鑑』胡三省注が指摘するように、陳朝の分断を計ったのである。

さて、いま陳朝が正式の文化使節として周弘正を聘使することになった（五六〇）のは、いま帰国してきたばかりの毛喜の進言によってであった。毛喜の伝（陳書巻二十九）には、

世祖（陳蒨）即位するや、喜は、周より還りて、和好の策を進めり。朝廷は、乃ち周弘正等を通聘す。

とある。北周側の意向が、毛喜を介して伝えられたのであろう。そこで文化使節として周弘正を聘使することによって、いまだ長安に留められている陳頊達の帰還を計ったのである。周弘正は、汝南周氏の出自であり、梁朝以来、易学者として知名で、梁朝の「厄運」を予言したことが記録されている。まちがいなく陳朝を代表する文化人であった。伝（陳書巻二十四）に、

弘正は、幼にして孤、弟の弘譲、弘直とともに、〔伯〕父の侍中護軍捨の養う所なり。……弘正は、博物にして、玄象を知り、占候を善くす。大同末には、嘗て弘譲の謂いて曰く、「国家の厄運なり、数年にして当さに兵の起る有るべし……」と。梁武帝の侯景を納るるや、……「乱、此に階れり」と。

元帝、嘗て『金樓子』を著して曰く、「余、諸僧においては、招提の琰法師を重んじ、隠士においては、華陽の陶貞白を重んじ、士大夫においては、汝南の周弘正を重んず。其の義理におけるや、清転して窮り無し。亦、一時の名士なり」と。……

とあり、この度びの聘使については、

天嘉元年（五六〇）に侍中、国子祭酒に遷る。長安に往きて高宗（陳頊）を迎う。三年にして、周より帰る。

とある。したがって後の高宗の陳頊が、いまだ長安に留められていたので、それを迎える文化使節として聘わされたのであり、天嘉三年（五六二）まで留められていたことがわかる。

ところで、以上のような背景をもって周弘正が、南朝陳を代表する文化人として長安へやってきて、曇延と対論することとなるのであるが、それを検討するに先立って、いま、どうしても検討しておかなくてはならないことは、

果たして、周弘正は、当時、嶺南の広州付近で行われていた真諦三蔵の翻訳活動について何らかの知識をもっていたか、どうか、である。少なくとも、その可能性があるか、どうかである。ここで、わたくしが取り上げてみたいのは、『広弘明集』巻二十九に編集された江総の詩の中で、「五言、摂山栖霞寺山房夜座、簡徐祭酒、周尚書、并びに同遊群彦　江令公」と題された詩である。「徐祭酒」とは、徐稜の第三弟（異母弟）、孝克であり、「周尚書」とは、周弘正であり、「江令公」とは、江総であって、かれらが摂山栖霞寺にあつまって佛道修行した際の詩である。

澡身事珠戒　沐浴して身を清めたのは、珠玉のような戒律を厳守して修行するためであり、
非是学金丹　金丹を練成する術を学んで不老長生を得ようとしたわけではない。
月磴時横枕　月が石段を照らす頃、時が来れば、枕に横臥する。
雲崖宿解鞍　雲のかかる崖の上に宿泊するのであるから、馬の鞍は外しておく。
梵宇調心易　山寺で梵行するのであるから、心をコントロールすることも容易なはずだが、
禅庭数息難　禅定の境地に遊ぼうとするにも、数息観はなかなか難しい。
石磵氷流静　谷川の岩石の間を氷のように冷たい水が流れていて、しーんと静だ。
山窓葉去寒　山寺の窓のあたりを落葉が飛んでいくのが、いかにも寒々としている。
君思北闕駕　君は北朝の宮闕まで馬に乗って長旅に出る決心をしているが、
我惜東都冠　わたくしは、しばしの間でも、南朝の東都に衣冠をつけた君がいなくなるのがさみしい。
翻愁夜鍾尽　いま憂愁の心をひっくりかえしたところで、夜の鐘の音がしずかに消えていく。
同志不盤桓　さあ、志を同じくする友よ、ぐずぐずしないで、元気で行ってきてくれたまえ。

『広弘明集』巻二十九に編集された江総詩は、年紀のあるかぎり陳の最末期のものばかりであって、壬寅年（太建十四年、五八二）以後のものである。しかしこの詩だけは、周弘正の卒年、太建四年（五七四）以前でなくてはなら

ない。また、題記に見られる官職も、天嘉元年（五六〇）のものではないであろう（徐孝克は周弘正の生前には祭酒になっていない）。さらに、江総は、梁元帝の江稜陥落のときには、広州へ避難していて、そこから、陳朝開創以後、建康へ帰ってくるのは、伝（陳書巻二十七）による限り、「総、此より嶺南に流寓して積歳たり。天嘉四年（五六四）、中書侍郎を以て徴せられて朝に還る」と記録されている。したがって天嘉元年に建康近くの摂山に来ていた可能性を確認することができない。しかし、これらの諸問題にもかかわらず、この詩の中の「君は、北闕に駕するを思い、我は、東都の冠を惜しむ」という句は、いかにも北周へ聘使する周弘正を送別する如くである。徐祭酒は、北斉へ聘使した徐稜の第三弟、徐孝克、であり、江総も、かっては徐稜とともに北斉聘使に選ばれた人である。いま、陳から周へ聘使する周弘正を送別するにふさわしい面々ではないか。あるいは、そうでないとしても、この詩は、少なくとも、周弘正と江総との間には接点のあることを証する。周弘正が北周から帰国してきて（五六二）以後、かれが没する（五七四）以前のいつかに、かれらが摂山栖霞寺に集まったのかも知れない。それにしても、その際に江総を介して真諦の訳業に関するニュースが伝えられ、さらに新訳『摂大乗論』が伝達された可能性がないともいえないであろう。

さて、いま北周武帝が即位したばかりのとき（五六〇）に行われた曇延と周弘正との対論の思想史的な意味を考えるために、周弘正と江総との接点を確認しておきたかったのは、陳寅恪先生が卓論「梁訳大乗起信論偽智愷序中之真史料」において、つぎのような注目すべき事実を指摘しておられるからである。『大乗起信論』に附せられた智愷序の中に、

法師……遂嘱値京邑英賢慧顕・智韶・智愷・曇振・慧旻、与仮黄鉞大将軍太保蕭公勃、以大梁承聖三年歳次癸酉九月十日、於衡州始興郡建興寺、敬請法師、敷演大乗、闡揚秘典、示導迷徒、遂翻訳斯論一巻、以明論旨……

とある文章が、当時の複雑に推移する歴史事実（蕭勃の将軍号、〔東〕衡州始興郡の地名、かれらが、その時その地にいた事実など）を知る人でないと書けない文章だ、と指摘し、しかもその時、即ち梁元帝の承聖三年（五五四）、その地、即ち広州に近い始興郡、における歴史事実が、その時、その地にあって、多数の真諦訳書の筆受者智愷と交流のあった江総によって伝聞されたであろうことを示唆しておられるのである。それは、けっして、その時、その地で『大乗起信論』が翻訳されたことが歴史事実だ、と主張しておられるわけではない。そうではなくして、その時、その地にそのような肩書を僭称した蕭勃がいて、その時、その地で江総や智愷等も、そしておそらく真諦三蔵自身も、一緒にいたことが歴史事実であり、そのことを江総が伝達し、それがこの「偽序」の作者に知られたことを指摘しておられるのである。ということは、後世の人が「偽序」の作者ではあり得ないことであり、江総から直接このことを伝聞することのできた人物か、あるいはその人物からさらに伝聞した人くらいが「偽序」の作者だ、ということとなる。

はっきり、言ってしまえば、陳寅恪先生は、この場合もまた、先生一流のしかたで、北周へ聘使するにあたって、周弘正は、直接、江総から真諦三蔵の訳経活動のことを伝聞していて、その最新のニュースを持って出発したのであり、曇延は、つぎに述べるような次第で周弘正から、そのニュースを聞くことができた、そして曇延自身がそのニュースを「偽序」の中に書き記したのだ、と示唆しておられるのではあるまいか。いうまでもなく、周弘正が北周へやってきた天嘉元年（五六〇）には、まだ『摂大乗論』は、漢訳されていない。天嘉五年（五六四）に『摂大乗論』が漢訳された直後に、それが筆受者智愷と江総のつながりを介して、周弘正にもたらされ、さらに曇延に送られた、曇延は、ひそかにその『摂大乗論』を研究して、『大乗起信論』を撰述し、その際に、智愷の名によって「偽序」をつくり、かって伝聞した歴史事実を書き記した、ということとなる。おそろしく込み入った話だ、とは認めるが、これくらいの綱渡り的な諸事実の連鎖を認めないかぎり、北周の曇延が、『摂大乗論』を入手し研究し

て、『大乗起信論』を撰述し、それに「偽序」を附して歴史事実を記し、さらに『疏』を書いて注釈した、ということが説明し得なくなるのである。それとも曇延撰そのものを否定すべきであろうか、そうすると、北周廃佛以前に北地に『大乗起信論』が実在したこと、隋になって北方で『摂大乗論』と『大乗起信論』の講説が急速にさかんになること、曇延『大乗起信論疏』が現存すること等が、すべて説明できなくなる。わたくしとしては、曇延撰述を認めた方が、はるかに当時の複雑な歴史事実に近づくことができると考えておく。

なお、陳寅恪論文に対する反論として、智愷撰と伝えられる「偽序」が、高麗蔵本になく、三本・宮本にあるという事実が挙げられるかも知れないが、唐初乃至盛唐くらいの写本だと考えられる敦煌写本、P 2200、が智愷序を具備している、したがって唐初乃至盛唐には、智愷序がついていたのであり、そのことは、むしろその間に偽序が附加された、というよりは、智愷序がついた形で本論が成立したことを推察させるであろう。隋朝には大流行していた『大乗起信論』に、いまさら「偽序」を附ける必然性がないからである。

曇延と周弘正の対論

さて『続高僧伝』の曇延伝は、以上のような背景を以て北周長安へ「躬使」としてやってきた周弘正と曇延との対論を詳説している。周弘正なるもの、

経藉を博考し、弁逸は懸河のごとし。三国に遊説して、抗叙せんと擬するもの無し。

と紹介した後、「周の建徳中年に、命を銜んで秦に入る」というが、「建徳中年」とは、五七二―五七八であって、周弘正が七十九歳で卒する太建六年（五七四）に近すぎて、かれの伝記事実に合わない。上述のように、かれの本伝によって天嘉元年即武成二年（五六〇）、六十五歳のときのことだ、と考えるべきである。

そのとき北周武帝、宇文邕、は、まだ即位したばかりであったが、儒教あるいは佛教の宗教活動に専念して、宇

文護の目を外らせようとしていた時期である。武帝は、周弘正が「機捷」であることを懸念して、道俗を限らず、巌穴に遁逸する高世の者で、かれと対論することができて、国風を墜すことの無いような者を捜採させた。その時、「蒲州刺史中山公宇文氏」（この頃は宇文護の世子訓であったろう）が、「曇延法師こそ、人間のスケールが大きく、エスプリのはたらきも、抜群だ。年は、未だ立っていないが、みごとな弁説で、後を継いで論難をつづけることが難しい」と上表してきた。ここで「年、未だ立たざるも」ということは、文字どうり三十歳以前だ、と解することはできない。このとき曇延は、四十五歳くらいであったはずである。

かくして皇帝臨御のもとに、朝廷の宰相以下の諸大臣、「賢能」達が総て集まって、釈奠の礼を執り行い、論争が行われた。はじめに周朝を代表する二人の僧が、つぎつぎに座に登って、テーゼを述べたが、ただちに周弘正が、つぎからつぎへと徴拠を挙げて論難するや、かれらは答釈できなくなってしまった。皇帝以下、大臣達が、さっと色を失ったところで、末席に坐っていた曇延が、席次をとばして立上り、「もし、他佛国土から来た菩薩大士であれば、大徳達に御対論いただくとよろしいが、いまは、遠国の微臣ですから、小僧で充分、お相手できましょう」といって高座に登った。周弘正が、かっとなって論難を述べたてたところで、曇延は、佛教の真理を引用しつつ、つぎつぎに関門を突破していった。周弘正が、しばしばリズムを狂わせて、「用前殿後した」（同じ議論を繰り返した？）ところで、曇延は、勢いに乗じて、徹底的に論破し、木っ端微塵に打ち砕いた。周弘正は、即座に頂拝し伏膺して、「わたくしは、三国を履歴して、師とすべきの師を訪ねてきたが、今日、このような方にお遇いするとは、思いませんでした」と述べた。

直ちに請願して菩薩戒を受戒し、昼夜に佛教の真理を諮問して、いつまでも根本真理として尊重したのであった。周弘正は、三年間、逗留したのであるから、その間、ずっと曇延を師として学んだり、佛教の真理について議論し合ったりしたのであろう。もし、周弘正が、真諦三蔵について聞き知っていたのであれば、真諦訳の佛教思想につ

いても、話題になり、真諦新訳の経論を伝えるように依頼されたであろう、と想像することも許されよう。

いよいよ陳へ帰国するときには、曇延著の『義門』とかれの肖像を書写して持って帰り、毎夕、北へ向かって礼拝して「曇延菩薩」と唱えていた。

また、周弘正が、曇延を辞する日に、あらかじめつくっておいた「風雲山海詩」四十詩を上呈したところ、曇延は、さっと一度、見ただけで、弟子に筆をとらせて、同韻で、それらに和して詩をつくった。あたかも、その題で以前からつくってあった如くであった。周弘正は、大いに服して、言葉も出なかった。ひざまづいて、どうか胸臆にしまっておくべき一言をお示し下さいとお願いしたところ、「為賓設席賓不坐、離人極遠熱如火、規矩之用皮中裏（賓と為って席を設けられては、賓としては坐さず、人を離れること、極く遠きも、熱きこと火の如し、規矩の用は、皮の中の裏にあり）」と教えた。

以上のような曇延に対する周弘正の絶対服膺と尊敬、また佛教の根本真理をめぐる三年にわたる交流を考えるときに、はじめて、周弘正は、陳へ帰国して以後も、曇延に敬服していて、真諦三蔵が『摂大乗論』を漢訳したと聞くや否や、筆受者智愷と江総との人脈のつながりを介して入手し、ひそかに曇延へ送った、ということも、有り得ないではない、と考えられるのである。それでは、曇延は、『摂大乗論』から何を学んで、どのように『大乗起信論』を撰述したであろうか。

『大乗起信論』の成立

北魏前半期以来の北朝佛教思想史の課題は、三身佛として来現する盧舎那佛・千佛のいますところで菩薩戒を受戒してより以後、いかなる菩薩行の修道階程をへて佛になるか、その際、どのように真如なる根本真理を完成していくか、というような実践上の問題を、まずは哲学的に思惟していったのであった。それは、盧舎那佛・千佛とい

う偏在する一者――「真如」――の来現に聴聞し学道しつつ、いかにして、偏在する一者なる「真如」をいまここに実現するか、というい わば受動的な求道実践であった、といわなくてはならない。

それに対して北朝佛教思想史は、南朝佛教思想を受容しつつ、第一段階では『涅槃経』の佛性あるいは如来蔵思想によって、あらゆる衆生ひとりひとりが佛性あるいは如来蔵をもつのだ、というしかたで、いまここの個的存在を自覚しはじめ、つぎに第二段階では、『楞伽経』の阿梨耶識思想によって、いまここの個的存在が、いかなる罪業深重の存在であるか、を自覚しはじめていたのであった。それは、いよいよ深まりゆく末法に対する絶望と一つに、いまここの罪業深重の個的存在の自覚が、深まっていたのであり、そのような罪業深重の個的存在が、いかにして自由になり得るか、というい わば能動的な求道実践のはじまりであった。おそらく北朝最末期の段階において曇延が、山中にあって思惟しつづけた問題は、三身佛なる「体」「相」「用」として来現する「真如」なる根本真理を体得することによって、いかにして罪業深重の個的存在が解脱して自由になっていくか、ということであり、いわば受動的な実践が、いかなる意味で能動的な実践であり得るか、ということであったのではないか。

さて曇延は、真諦訳『摂大乗論釈』が訳出された陳天嘉六年（五六四）から北周武帝が北斉を征服し廃佛を施行する建徳六年（五七七）までの間に、おそらく「南部太行山百梯山」にあって『摂大乗論釈』を禅思し研究して『大乗起信論』を撰述したのではあるまいか。周知のように『続高僧伝』巻十八、曇遷伝（TT 50. 571c-572a）に「遂竄形林慮山黄花谷中浄国寺……研精華厳・十地・維摩・楞伽・地持・起信等……周武平斉、佛法頽毀、将欲保道存戒、逃迹金陵」とあって『大乗起信論』の存在が知られるからである。北周側の「南部太行山百梯山」と北斉側の太行山中の「林慮山黄花谷」は、かなり離れているが、修行僧の間には、ひそかな交流があり得たのであろうか。曇延伝（TT 50. 488a）に見られる有名なエピソード「延は幽居し静志して『涅槃大疏』を著わさんと欲するに、恐らくは凡情に滞することや有らんと、毎に寤寐に祈誠せり。夜、夢に人の白服を被て白馬の鬣尾の地を払う

に乗るもの有りて経旨を談授せり。延、手に馬の鬣を執りて之と与もに清論せり。覚めて後、惟いて曰く、此は、必ず馬鳴大士の我に義端を授くるなり。鬣を執りて其の宗旨を知れり」云々は、もとよりかれの『涅槃経義疏』十五巻のことであるが、その「経旨」あるいは「宗旨」が『大乗起信論』であるとも、考えられないではない。

ところで、いま曇延が『大乗起信論』の撰者である、その同じ曇延が『大乗起信論義疏』の注者であって、その注のしかたが、あたかも本論の撰者が、自ら本論撰述の秘密を説き明かしている如くである、本論の撰者でなければ、そのようなしかたでは注しないだろう、ということの論証の委曲を尽くすことはできない。わたくしは、いまだ、そのように論証する目的をもって本論と『義疏』の関係を徹底的に研究する暇をもたない。ここでは、唯一点、『大乗起信論』の構成の要めになるポイントを曇延『義疏』が指摘していること、そしてそこにおいて、そのポイントのヒントになった真諦訳『摂大乗論』の一段を引用している、したがってそれは本論の撰者が撰述の要めとなったヒントを記しているのであろう、ということだけを述べておきたい。

すでに柏木弘雄博士が『大乗起信論の研究――大乗起信論の成立に関する資料論的研究』（春秋社　一九八一、pp.191–193）で指摘しておられるように、曇延の『大乗起信論義疏』が、真諦訳『摂大乗論釈』を、きわめて重要なしかたで依用していることは、確実である。おそらく、その依用のしかたを徹底的に研究するならば、『大乗起信論』そのものの成立にとって真諦訳『摂大乗論釈』が、いかなる意味をもったか、を明らかにすることができるであろう。ここでは、その一例だけを論ずる。

さて『大乗起信論』の根幹部分が、「立義分」第二と「解釈分」第三であることに異論はないであろう。その中で「立義分」第二は、まず「解釈分」第三の全体の構成が「法」と「義」よりなると説明する。そしてその中の「法」とは、衆生心である、この心に依って摩訶衍の「義」を顕示する、と定義する。このように「法」は、「義」を顕示するという関係にある。つづいて「何を以ての故に」と問うて、「法」を、さらに詳しく説明する。

(イ)是心真如相、即示摩訶衍体故、

(ロ)是心生滅・因縁・相、能示摩訶衍自体相用故

と。ここでも、「法」が「即示摩訶衍体故」とか「能示摩訶衍自体相用故」というように「義」を顕示することを説明している。つづいて「義」とは、体大・相大・用大の三であると定義している。このように「解釈分」は、確かに「法」と「義」それぞれを詳しく論述するのであるが、その論述の中で、「法」が「義」を顕示するという両者の関係をも説明しているのである。

ところで、上引の(イ)部分が、「解釈分」第三の「心真如門」によって解釈され、(ロ)部分が、同じく「心生滅門」によって解釈されることは、明白であって、何の問題もない。いま、ここで注目したいのは、(ロ)部分の説明の語句の一々が、「解釈分」の「心生滅門」の構成を決定していることである。

即ち「解釈分」は、まず「心生滅」とは、如来蔵であり、阿梨耶識であると定義してから、それが「覚」と「不覚」であると二分して、それぞれを詳論する。

つぎに「生滅因縁」とは、「心と意と意識」であると定義して、「意」と「意識」と「染心」の順に詳論する。

つづいて「分別生滅相」とは、「麁」と「細」であると二分して、さらに「麁中之麁」「麁中之細」「細中之麁」「細中之細」を説明する。

ここまでは、「立義分」の「是心生滅・因縁・相」の語句一々が、それぞれ「解釈分」の各構成部分において解釈されていることが明確である。撰者自身が、そのように構成したのであるにちがいない。

しかるに、立義分のつづく語句「能示摩訶衍自体相用」について、曇延『義疏』は、

能示摩訶衍自体相用故者、即生下有四種薫習義故、染法・浄法起不断絶章

と注する。そして確かに「解釈分」の「復次有四種法薫習義故、染法・浄法起不断絶」とはじまる一段について、

曇延『義疏』は、つぎのように注している。

此下次釈上生滅門文第二立法門内「能示摩訶衍自体相用義」、云何能示染・浄二法道、依蔵識、即示蔵識為摩訶衍体、染・浄二法、依蔵識現、故識外無相、即示染・浄摩訶衍相、蔵識用時、有厭求業用、至果、起応化益物等、此示摩訶衍用義

確かに「解釈分」の中における「法」の論述は、この「四種法薫習義」の一段をもって終っていて、つぎには「義」の論述がはじまっている。したがって「四種法薫習義」の一段は、「法」の論述の中で、「法」が「義」を顕示することを論述するものであるにちがいない。

いったい「立義分」の「能示摩訶衍自体相用故」という語句にもとづいて、「解釈分」の「四種法薫習義」の構成部分が論述されているのであろうか——もし、そうだとしたら、曇延『義疏』は、きわめて深い真意を把握した注釈だ、といわなくてはならない。他の現存する諸注釈で、この一段について「能示摩訶衍自体相用」に言及しているものはない(曇延『義疏』を知っているにもかかわらず)。ここまで緊密な対応関係を指示するということは、曇延が撰者自身であるからこそできるのではないか。

それでは「四種法薫習義」の一段が、どうして「摩訶衍の自体相用を能く示す」のであろうか——上来、北朝後半期佛教思想史をあとづけてきて佛の「法身」「報身」「応身」がそれぞれ「体」「相」「用」として衆生の存在にはたらきかけている、そしてあらゆる衆生の罪業甚深の個的存在がどのように菩薩行して佛になるかが、問われている、そこで「体」「相」「用」をあらしめる「真如」即ち「如来蔵」即ち「阿梨耶識」であると思惟することによって佛の「体」「相」「用」の向下のはたらきかけと衆生の罪業甚深の存在の向上の菩薩行とのはたらきあいを理解するようになっていたであろうが、いま曇延が思惟しようとしていたのは、そのはたらきあいの具体的なメカニズムであったにちがいない。曇延が真諦訳『摂大乗論釈』を研究して学んだのは、「真如」から流出する「聞薫習」が

あり、「阿梨耶識」には「染法薫習」があるという「薫習」のはたらきあいであったにちがいない。かれが「真如」から「聞薫習」が流出して十地の菩薩行が生まれてくる、というヒントを得たことを示す真諦訳『摂大乗論釈』からの引用がある。真諦訳『摂大乗論釈』巻十（TT 31. 231a）から「真如有十種功徳、能生十種生行、由無明覆故不見此功徳」という原文を「摂論云、一者能成立者、謂真如十種功徳、起成十地生十種正行即是所立也」というように引用している。ここの原文には「薫習」の語がないが、曇延が「四種法薫習」の文脈に引用していることは、かれが、ここに「真如」から流出する「聞薫習」の意味を読み取った、と考えてよいであろう。おそらく曇延は、衆生の染法・浄法のはたらきあいが佛の「体」「相」「用」を顕示し、佛の「体」「相」「用」が衆生の染法を滅し浄法を完成させていくメカニズムを「薫習」思想によって理解することができたのであろう。そしてそのことによって曇延は、北朝後半期佛教思想史の佛像のいますところで菩薩戒を受戒し、「章」形式によって講義・問答しながら佛教の究極の真理を究明する受動的実践を転回して、これより以後、「北宗禅」から「南宗禅」へと展開していく能動的禅定実践を基礎づけた、と考えておきたい。

以上、論述してきたように北魏孝文帝が太和十九年（四九五）に洛陽遷都したときには、あわよくば南朝文化をも凌駕して南朝斉をも武力統合し、統一国家を実現しようと意図したに相違ないが、あにはからんや北方辺境の六鎮の叛乱を惹起して、あえなく崩壊し、東・西両魏へ分裂してしまう。そのうち東魏・北斉王朝は、南朝梁が侯景の乱によって衰亡するのを坐視しながら梁の文化使節を招請し、かれらを足止めにして統一国家への足がかりを築こうとし、西魏・北周王朝も、その東魏・北斉文化を密かに輸入した上で、南朝陳の文化使節を招請したのであった（五六〇）。その結果は、意外にも、蒲州王氏の曇延という天才が出現して、梁陳文化の精華を誇った周弘正を論破していまい、さらに陳朝最先端の真諦訳『摂大乗論釈』をも入手して、にわかの間に猛勉強し、天才の限りを尽くして『大乗起信論』を完成させたのであった（五六四―五七〇くらいか）。

いま、もし、このような文化戦争とでもいうべきものが、北周朝による南北統一あるいは隋唐朝の統一へと歴史の流れを方向づけたであろう、とするならば、まさしく、この時、即ち曇延が『大乗起信論』を完成させた時には、はやくも文化戦争は終了していた、というべきである。これより以後、北周王朝による武力統一が着々と実現していくのを待つばかりである——それを実現するまでに北周武帝は、三年（五七五—五七七）にわたって儒・道・佛をはじめすべての民間宗教までを廃絶して国力、兵力を増強し、北斉及び陳を征服する戦争を戦わねばならなかったにしても、である。

北朝後半期から隋唐へ

最後に本稿に述べたところを振り返って要約し、次下に述べるべき思想史の展開を見通すならば、つぎのようにでも言えるであろうか——北魏の名宰相高允の理念に由来する「均田制」「三長制」は、胡族武人支配者達にも、漢人豪族・貴族達と対等に荘園経済を営むに足るだけの共同体的基礎を保証して、中世的佛教文化の担手として毘盧舎那佛に帰依し佛教活動するようにさせる、かくして皇帝をはじめ胡漢豪族・貴族共同体が祖先祭祀するにあたって、菩薩戒を受戒し菩薩行を修行するようになったことが、かれらを文化的に融合する文化的統合原理ともなったであろう。北魏洛陽佛教思想史が思惟した三身佛を三身佛たらしめる「真如」が即ちあらゆる衆生ひとりひとりの本性たる「佛性」「如来蔵」だ、という思想は、そのような胡漢融合文化を根拠づける哲学的真理であったであろう。

それに対して、西魏の丞相王宇文泰が構想・策定しはじめた「府兵制」「丁兵制」は、かくして成立してきた胡漢融合の豪族・貴族共同体に内在する武力・経済力などによって個別化していく個人を個人として承認する社会的分裂原理を含意していたであろう。西魏・北周佛教思想史があらたに問題にしはじめた衆生存在の深層構造として

の「阿梨耶識」の思想は、そのような豪族・貴族共同体に内在する個別化し個人化ようとする分裂力を基礎づける哲学的真理であったであろう。

そうだとすれば隋高祖文帝が南北統一し、統一国家を建設しはじめたにもかかわらず過度の土木工事・対外戦争に失敗して隋末の農民反乱を呼び起こし、唐高祖李淵及び太宗李世民が再び統一国家を建設しなおして「貞観の治」を実現した、ということは、一方では、関隴であれ、山東であれ、あるいは江南であれ、それらの地域に根づいた胡漢豪族・貴族共同体が佛教文化活動することによって融合し文化統合しようとする「均田制」的統合力と、他方では、それら胡漢豪族・貴族共同体をつねに再分化しよう、かくしてそこから成立してくる個人を個人として承認しようとする「府兵制」的分裂力とが、ほどよいバランスに到達したということであろう。いわば、胡漢豪族・貴族共同体が佛教文化活動することによって文化統合しようとする伝統的な統合力とそれらから自立してくる個人を個人として承認しようとする進歩的な分裂力とが、ほどよいバランスに達して、唐朝前半期の文化興隆が実現したのだ、といえるのではあるまいか。おそらく隋朝が僅か三十数年で農民反乱によって滅亡したのは、あまりにも過度に政治的にも文化的にも国家統合を強行し過ぎたことによって、自立化しようとする胡漢豪族・貴族共同体内部の分裂傾向の反発を招いたのであろう。唐朝がまがりなりにも三百年に垂んとする命脈を保ったのは、中世的な佛教文化活動による文化統合を継承しつつも、他方で武力・経済力などの自立化傾向を容認し促進したことによって、中世佛教思想そのものをも革新して「北宗禅」「南宗禅」を創造することができたし、近世的な士大夫共同体社会への根本転回を遂行し得たからであろう。

第一章　南朝佛教思想から北朝佛教思想へ

謝霊運と維摩経

鵜飼光昌

一　はじめに

謝霊運（三八五―四三三年）は、始寧時代に会稽太守孟顗と湖の干拓等をめぐって確執を起こし、それがもとで孟顗にうらまれて中央に異志ありと誣告される。謝霊運の必死の上表によって疑いははれたものの、文帝はもはや謝霊運をその故郷始寧に帰すことを望まず、そのまま臨川の内史に転出させる。臨川内史の職にあって、謝霊運は鬱々として楽しまず、ついに朝廷に反乱を起こしてとらえられ、広州に送られて棄市の刑に処せられその生涯をとじる。

ところで孟顗との確執のきっかけとなったのは、謝霊運が篤信の仏教信者である孟顗を軽んじて、「道を得るには、応須（まさ）に慧業たるべし。丈人、天に生まるるは当に霊運の前に在るべく、仏と成るは必ず霊運の後に在らん」とのことばを投げかけたことによる。孟顗はそれを深くうらみ、さらに湖の問題もからんで最後には兵を出すまでにいたり、二人の対立確執はぬきさしならないものになっていった。

それでは孟顗は謝霊運に対してなぜこのようにひどく腹を立てたのであろうか。そのことばのどこに孟顗をして

謝霊運の異志を上表させるにいたるほどの深い侮蔑の意味がこめられていたのであろうか。

それはおそらく『維摩経』をはじめとする般若経系の思想と関連があるように思われる。本稿ではそのことについていま少しく考察を加え、謝霊運晩年の思想を明らかにする一助としたい。

二　謝霊運と孟顗

永嘉太守の職（少帝景平元年、四二三年、謝霊運三九歳）を辞したのち、謝霊運は籍を会稽に移して、故郷の始寧に帰り（文帝元嘉元年、四二四年、四〇歳）別業の修築に意をもちいた。またそれとともに謝霊運は詩作にふけり、その詩が一首できるごとにそのすばらしさに感嘆した都の人士は、「貴賤、競い写さざるはなし」と、競ってその詩を写したと伝えられる。

このころの詩に、それほど有名なものではないけれども、「石壁にて招提精舎を立つ」詩（『焦本謝康楽集』巻三）がある。

1 四城有頓躓　　四城　頓躓有り
2 三世無極已　　三世　極まり已むことなし
3 浮観昧眼前　　浮観　眼前を昧くするも
4 沈照貫終始　　沈照　終始を貫く
5 壮齢緩前期　　壮齢は　前期に緩く
6 頽年迫暮歯　　頽年は　暮歯に迫る
7 揮霍夢幻頃　　揮霍たり　夢幻の頃

8 飄忽風雹起　　飄忽として　風雹　起こる
9 良縁迨未謝　　良縁は　未だ謝せざるに迨（およ）ぶも
10 時逝不可俟　　時は逝きて　俟（ま）つ可からず
11 敬擬霊鷲山　　敬んで霊鷲山に擬し
12 尚想祇洹軌　　尚お祇洹の軌（のり）を想う
13 絶溜飛庭前　　絶溜は　庭前に飛び
14 高林映窓裏　　高林は　窓裏に映る
15 禅室栖空観　　禅室に　空観を栖（す）ませ
16 講宇析妙理　　講宇に　妙理を析（わか）つ

故郷始寧の東山の「石壁」山に、僧の宿泊施設である招提精舎を立てたときの作[1]であるから、詩全体が仏教色に彩られている。四門出遊に象徴されるように、生老病死をくりかえしつつ過去現在未来の三世を輪廻していく人間はどこまでも無常な存在にほかならない。この身にも老いはひしひしと迫っている。そこで壮年を過ぎ老年にさしかかったものの、仏法との良き縁にむすばれている今のうちに、釈迦説法の地、霊鷲山に擬し、また祇洹精舎になぞらえてここ石壁山に精舎を建て、僧をまねきつつ自身も仏道の修行にはげみたいというのがその意趣である。なかでも第七・八句ではこの身の無常を「夢幻」「風雹」に譬えていることが注目される。これはおそらく『維摩経』に基づくものと思われる[2]。そして『維摩経』に説かれるように、たよりのない、常住ではない身体にとらわれる誤った考えをもつことなく、一切存在の真実の姿を空とみること——「空観」をこそ養いたいとの願いが最後に述べられ、詩は終わる。ここに明確に示される「空」のことばによって、このころすでに謝霊運が『維摩経』をはじめとする般若経系の思想に親しんでいたことがわかる。

さて謝霊運が永嘉の太守に左遷されている間にも中央の政治は動き、少帝は徐羨之ら四人の大臣によって幽閉されて殺され、江陵から武帝劉裕の第三子劉義隆が呼びよせられて帝位につき文帝（四〇七―四五三年）となった。文帝は位につくとかえって徐羨之らを誅し、左遷されていた謝霊運を都に召して（元嘉三年、四二六、四二歳）秘閣の書を整理させ、また前代の史書『晋書』の編纂を命じた。謝霊運はその詩や書が卓絶したすばらしさを持っていたために文帝に厚遇され、その文ができあがるごとに帝はみずからそれを写し、その内容と書体とを「二宝」と称して尊んだという。

しかし文帝が侍中として謝霊運を厚く遇したといってもそれはあくまで文学の士としてのことであって、実際の政治は王曇首、王華、殷景仁らに任されていた。それを快く思わない謝霊運はさかんに不平を鳴らして朝廷に宿直せず、また城郭を出て百数十里も游行して十日も帰らず、表聞もしないというありさまであった。こうして謝霊運は病と称してふたたび始寧に帰るけれども、日夜に宴集しての遊興はおさまらず、ついに御史中丞傅隆の上奏によって免官される（元嘉五年、四二八、四四歳）。

謝霊運は故郷の始寧にあって、父祖以来の財産によってその生活は豪奢を極め、奴僮・門生は数百を数え、山をうがち湖をさらえて功役はやむことなく、山にわけ入れば、かならず人知れぬ峻嶺にいたり、千重に連なる山々も登らないものはなかった。またあるときには数百人の従者をしたがえて、始寧の南山から木を伐り道を開いて、まっすぐに臨海まで出たことがあった。

また会稽でもたくさんの徒衆で県邑をさわがせるなど傍若無人のふるまいが多かった。そんなとき謝霊運は仏教信者で有名な会稽太守孟顗と悶着をおこす（元嘉八年、四三一、四七歳）。『宋書』謝霊運伝ではその対立のきっかけを次のように記している。

太守孟顗事仏精懇、而為霊運所軽、嘗謂孟顗曰、「得道応須慧業、丈人生天当在霊運前、成仏必在霊運後」、顗[3]

深恨此言。

太守孟顗、仏に事えること精懇なれども、而も霊運の軽んずる所となる。嘗て孟顗に謂いて曰く、「道を得るには、応須に慧業たるべし。丈人、天に生まるるは当に霊運の前に在るべく、仏と成るは必ず霊運の後に在らん」と。顗、深く此の言を恨む。

また謝霊運が友人と千秋亭で酒を飲み、はだかになって大呼したのを孟顗が手紙でいさめたところ、霊運はかえって痴れ者のいうことなど聞く耳もたぬと罵る事件が起きる（この記事のみ『南史』による）。

又与王弘之諸人出千秋亭飲酒、倮身大呼、顗深不堪、遣信相聞、霊運大怒曰、「身自大呼、何関痴人事」。

又た王弘之諸人と千秋亭に出て酒を飲み、倮身にて大呼す。孟顗、深く堪えず、信を遣りて相聞す。霊運、大いに怒りて曰く、「身自ら大呼す、何ぞ痴人の事に関わらんや」と。

さらに謝霊運が会稽の回踵湖と始寧の岯崲湖とを干拓して田にしようとしたのに対し、孟顗がそれを阻んだことで二人の対立は決定的なものとなる。

会稽東郭有回踵湖、霊運求決以為田、文帝令州郡履行、此湖去郭近、水物所出、百姓惜之、顗堅執不与、霊運既不得回踵、又求始寧岯崲湖為田、顗又固執、霊運謂顗非存利民、正慮決湖多害生命、言論毀傷之、与顗遂構讎隙。

会稽の東郭に回踵湖有り。霊運、決して以て田と為さんことを求め、文帝、州郡をして履行せ令む。此の湖、郭を去ること近く、水物の出づる所にして、百姓、之を惜しみ、顗、堅く執りて与えず。霊運既に回踵を得ず、又た始寧の岯崲湖を求めて田と為さんとするに、顗、又た固執す。霊運、謂えらく、顗は民に利するを存するに非ずして、正だ湖を決すれば生命を害せんこと多からんことを慮るのみ、と。言論して之を毀傷し、顗と遂に讎隙を構う。

そこで孟顗は、かくなるうえはと朝廷に謝霊運の「異志」を上表するという最後の手段に訴える。

因霊運横恣、百姓驚擾、乃表其異志、発兵自防、露板上言、霊運馳出京都、詣闕上表……太祖知其見誣、不罪也、不欲復使東帰、以為臨川内史。

霊運の横恣にして、百姓驚擾するに因りて、乃ち其の異志を表し、兵を発し自ら防ぎ、露板もて上言す。霊運、京都に馳出し、闕に詣りて上表す……太祖、其の誣せらるるを知りて罪せざるなり。復た東に帰ら使むるを欲せず。以て臨川の内史と為す。

文帝（太祖）は孟顗の上表が事実ではないのを知り、罪しなかったものの、もはや謝霊運をその故郷の始寧に帰すことを望まず、臨川の内史に左遷した。以上が事件の大要である。

三　孟顗という人物

ここで孟顗という人物について考える。

孟顗は、『宋書』巻六六何尚之伝に次のように付伝されている。

孟顗、字彦重、平昌安丘人、兄昶貴盛、顗不就徴辟、昶死後、起家為東陽太守、遂歴呉郡・会稽・丹陽三郡、侍中、僕射、太子詹事、復為会稽太守、卒官、贈左光禄大夫、子邵、尚太祖第十六女南郡公主、女適彭城王義康・巴陵哀王休若。

孟顗、字は彦重、平昌安丘の人。兄、昶は貴盛なるも、顗は徴辟に就かず。昶、死して後、起家して東陽の太守と為り、遂に呉郡・会稽・丹陽三郡、侍中、僕射、太子詹事を歴て、復た会稽太守と為る。官を卒うるとき、左光禄大夫を贈らる。子の邵は、太祖の第十六女、南郡公主を尚る。女は彭城王義康・巴陵哀王休若に適く。

孟顗は、字は彦重、平昌安丘（山東省安丘県）の人。孟顗の兄、孟昶は、武帝劉裕が京口と広陵とで桓玄討伐の兵を挙げたとき（元興三年、四〇四）に戦闘に参加して、広陵の長官桓弘を討ち、のちには中央で尚書左僕射にまでなった。しかし劉裕が南燕の慕容超を討っているあいだに、孫恩の残党盧循が南方から水軍をひきいて北上し、それを討って手柄をたてようとした劉毅がかえって大敗するにおよんで、都の留守をまかされていた孟昶は責任を感じて毒をあおって自殺した[4]（義熙六年、四一〇）。

そののち弟孟顗は東陽の太守となり、さらに義熙一四年（四一八）ごろには呉郡の内史となっており、会稽・丹陽をへて、元嘉一七年（四四〇）に侍中。同一八年（四四一）に僕射、同二二年（四四五）尚書左僕射になり、同二三年（四四六）正月、尚書左僕射をやめ、太子詹事をへて、ふたたび会稽太守をつとめている（万斯同『宋将相大臣年表』）。謝霊運は元嘉一〇年（四三三、四九歳）に棄市の刑に処せられているから、孟顗の二回目の会稽太守の時期（四四六年以降）に孟顗に会うことは不可能である。したがって謝霊運と孟顗とが確執を起こしたのは孟顗の第一回目の会稽太守の時期（謝霊運側資料から推定すれば元嘉八年、四三一）となる。

孟昶、孟顗の兄弟は「並びに風姿美しく、時人、之を双珠と謂う」（『南史』謝霊運伝）と伝えられるように、ふたりとも風采がりっぱであった。また孟昶の妻周氏と孟顗の妻とは従姉妹どうしでもあり、しかもその実家は両家とも財産が豊かであった。孟昶の妻周氏は、桓玄討伐のための資金の調達に苦慮していた夫を叱咤激励して送り出し、実家の財産をことごとくあたえて決起を成功にみちびいた（『晋書』巻九六「列女」「孟昶妻周氏」）。おなじように孟顗が仏教の外護者として沙門を手厚くもてなしたり塔寺を建立したりするうえにおいても、その妻の財産はやはりあずかって力あったことと思われる。

姻戚関係からみると、息子の邵が文帝の娘をもらっていることは問題ないにしても、孟顗の娘が彭城王義康に嫁いでいることには注意を要する。彭城王義康は武帝劉裕の第四子であり、王弘の推薦で元嘉のはじめごろから政治

にたずさわるようになり、のち病気がちな文帝の補佐をして政治を動かし、官吏の選任も意のままに行い、生殺の大事すらみずから決して、その「勢、天下を傾く」（『宋書』彭城王義康伝）といわれるほどの権勢を誇った。

謝霊運が始寧からさらに臨川内史に左遷され、過度の遊放を糾弾され、役人に反抗して検挙されたときに、文帝は許そうという考えをもっていたにもかかわらず[5]、彭城王義康は、謝霊運を斬刑に処することを強く求めている。そのことからもわかるように、義康はあきらかな謝霊運の反対派である。謝霊運に対する苛烈な刑を断固支持したところをみると、義康は常日頃から名門の貴族の出身であり著名な文学者であった謝霊運を機会あれば除こうという意志をもっていたようにも思われる。また一方、謝霊運の孟顗への対処についても、権力者彭城王義康の岳父にあたるのであるから、普通であれば失礼のないよう丁重に接しなければならないはずであるけれども、謝霊運の対応はむしろ激烈である。謝霊運と孟顗とが土地の開拓をめぐってはげしく火花を散らして衝突するにいたる背景には、前王朝からの有力貴族である謝霊運と、宋王朝の彭城王に密接に連なる孟顗との間における、避けることのできない政治的な摩擦軋轢があったのではないかとまず想像される。

孟顗は熱心な仏教信者でもあった。『高僧伝』にしばしばその名前が現れることからもそれは確認できる。

孟顗はまず義熙一四年（四一八）呉郡の内史のとき、右衛将軍褚叔度とともに仏駄跋陀羅［覚賢］に華厳経の訳出を請うている。仏駄跋陀羅（三五九―四二九年）はインドの人であり、罽賓で出会った中国僧智厳の強い要請によりおそらくは海路によって青州東莱郡に到着。鳩摩羅什の名声をしたって長安に行くが、羅什教団に入れられず、南下して廬山の慧遠のもとに行く。さらに都建康に行き、義熙一三年（四一七）に法顕とともに『六巻泥洹経』を訳し、義熙一四年に道場寺において法業、慧厳ら百有余人とともに六〇巻『華厳経』を訳出している。孟顗はこの訳出を援助した[6]。ちなみにもうひとりの援助者右衛将軍褚叔度は、劉裕の命をうけて東晋の最後の皇帝恭帝を絞め殺した人物である。

またおそらくこのころ畺良耶舎と交わっている。畺良耶舎（三八三—四四二年）は西域の出身で、都建康を中心にして訳経に従事した僧。とくに禅観・三昧に秀で、鐘山の道林精舎に住した。浄土三部経のひとつ、『観無量寿経』の訳者として知られる。孟顗は畺良耶舎を敬い厚く援助し、自分が会稽の太守になることが決まると耶舎にも同道することを懇請したが、実現していない。(7)

会稽の太守の時期にも多くの僧侶を援助し、また塔寺を補修建立している。

会稽の鄮県には仏陀の真骨が収められているとの伝承をもつ阿育王塔があった。当時荒れはてていたが孟顗はこの阿育王塔を補修し、また塔寺を建立して、胡僧曇摩密多（三五六—四四二年）を迎え、住持としている。(8)曇摩密多は罽賓出身の僧であり、亀茲、敦煌、涼州等をへて都建康に至った。菩薩戒の自誓受戒を説く『普賢観経』を翻訳したことで重要である。(9)

また法華精舎に住した僧翼を、「富人」陳載とともに援助している。(10)

さらに一回目の会稽太守在任のときか、それとも晩年の二回目のときか明確ではないけれども、超進を山陰霊嘉寺に住まわせ、(11)弘明に道樹精舎に住するよう求めている。(12)

丹陽の尹の時代には、北涼の沮渠蒙遜の従弟沮渠安陽が「弥勒」「観音」二観経を訳出したのに対して、「深く賞接を加え」ている。(13)安陽は若いころ法を求めてホータンでインド僧仏駄斯那について学び、北涼が北魏に滅ぼされると南して宋に入った人である。安陽は居士であった。

またいずれの時期とも特定できないけれども、余杭で僧詮のために方顕寺を建て、(14)また都で孝武帝が建てた中興寺内に、慧覧のために禅室を作っている。(15)

以上のように『高僧伝』の記載を追うと、貴族による造寺造塔がきわめて盛んであった元嘉年間においてさえ、孟顗の仏教擁護の諸活動は突出したものであったということができよう。それらはいずれも、「深く正法を信じ、

三宝を以て己が任と為し、素より禅味を好み、敬信殷重たり」（曇摩密多伝）という真剣な仏教信仰からでたものであった。

四　生天

さて前節では孟顗の政治的立場とその真摯な仏教擁護の姿勢を一瞥した。つぎには謝霊運が孟顗に投げかけたことば、「道を得るには、応須に慧業たるべし。丈人、天に生まるるは当に霊運の前に在るべく、仏と成るは必ず霊運の後に在らん」が、どのような意味をもつのかを、以下に考える。

謝霊運はここで孟顗に対して、道を得るには慧業（慧をもとめる行為）につとめなければならない。ご老人は天に生まれるのは霊運の前であろうが、仏となって解脱するのは霊運のあとになるにちがいない、という。それでは謝霊運は「慧業」と「生天」との間にどのような差異をみとめてこのような発言をしたのかが問題となる。

生天――天に生まれるとは、仏教の文脈ではどのような意味をもつのか。まず東晋の郗超（三三六―三七七年）の「奉法要」（『弘明集』巻一三）を見る。

斎日には唯だ専ら玄観を惟い、法言を講頌するを得。若し空を行う能わざれば、当に六思念を習うべし。六思念とは、念仏・念経・念僧・念施・念戒・念天なり。何をか念天と謂う。十善・四等を天に応ずるの行と為す。又た要ず力の及ぶ所に称いて、衆生を勉済すべし。十善とは、身に、殺・盗・淫を犯さず。意に、嫉・恚・痴せず。口に、妄言・綺語・両舌・悪口せず。……凡そ方有るの境に在るを、総じて三界と謂う。三界の内、凡そ五道有り。一に天と曰い、二に人と曰い、三に畜生と曰い、四に餓鬼と曰い、五に地獄と曰う。五戒を全うすれば、則ち人相備わり、十善を具すれば、則ち天堂に生まる。一戒を全うする者は、則ち亦た人と為るを得。

人に高卑有り、或いは寿夭同じからざるは、皆な戒に多少有るに由る。(16)

郗超によれば、空を行うことができないものは、六つの思念［六思念］を習うべきであって、そのひとつに「念天」がある。「念天」とは、十善・四等［四無量心］の天上界に生まれるにふさわしい行いをすることだという。有限の世界を三界といい、それには一に天、二に人、三に畜生、四に餓鬼、五に地獄の五道［後世では阿修羅を入れて六道］がある。五戒を全うするものは人としての資格が備わり、十善を具するものは、天堂に生じる。一戒を全うするものは、また人界に生まれることができる。人に高下があったり、寿命に長短があるのは、いずれもみなどの程度戒を守るかによる。郗超はまた、「第一天従り、第二十八天に至るまで、其の事行に随い、福転た倍増す」と述べて、天に生ずる行為のなかでもその事行にしたがって福も倍増し、第一天から二十八天まで昇る天の等級も高くなるとしている。いずれにしても空を行ずることはできなくも、不殺生などの戒を守ることにより天上に生ずるとしている。

鳩摩羅什（三五〇—四〇九年）によれば、戒を守ることだけではなく、布施をすることも天に生ずるうえにおいて重要である。『大智度論』（四〇五年訳）巻三二「釈初品中四縁義」には、「未だ欲を離れずして布施すれば、人中の富貴及び六欲天中に生まれ、若し欲心を離れて布施すれば、梵世天上乃至広果天に生まれ、色心を離れて布施すれば、無色天中に生まる」(17)とあり、欲心を離れないまま布施すれば、人界で富貴なものに生まれるかもしくは欲界の六天に生じ、欲心を離れて布施すれば色界初禅天から第四禅天までの十七天中に生じ、色心を離れて布施すれば無色界中の四天に生ずるという。(18)

しかしながらたとえ天に昇ったとしても、なされた果報がつきてしまうとまた天から落ちてきて、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄の世界へと輪廻を続ける。その点では、天上の世界は人間界より優れていて楽と幸福にみちた世界であるとはいえ、あくまで迷いの世界、輪廻の世界に属することにはかわりはない。

たとえば竺道生（?―四三四）が、『維摩経』を注釈して、「衣食の供養は、本と施の功を以て福を致すものにして、理を求むるの法には非ず。此によれば正だ人・天中に生ず可きも、終に仏と成るを得ず[19]」と述べるのも、このような理解が根底にあってのことである。また謝霊運が慧厳・慧観とともにその治定に参加した南本三六巻『涅槃経』「邪正品」にも、「苦聖諦とは、……法性を知らず。知らざるを以ての故に、生死に輪転し、多く苦悩を受け、生天及び正解脱を得ず」（大正蔵一二・六四七・b）と、明確に記述されたものではないけれども、「生天」と「正解脱」との間に「及び」の字をはさむことによって、両者に懸隔のあることを示している。おそらくそれは質的な相違を示すものであろう。

このようないくつかの例を参考にすると、謝霊運が孟顗の奉仏を、たかだか天に生ずることができるだけのレベルの低い善行にすぎないとけなしたことは動かないであろう。魚類を殺すことを恐れて湖を干拓することに反対したり、仏駄跋陀羅や曇摩密多や畺良耶舎などの著名な訳経僧を援助したり、また沙門のために塔を建てたり寺を造ったりすることすべてが、孟顗の来世での幸福を願う欲心からでたものである。そのようなものにとらわれて布施しているようでは、天に生ずることはできても、決して涅槃はえられず、仏となることも不可能である、と謝霊運は考えていたにちがいない。いわゆる菩薩の布施は、「色に住せずして布施し、声・香・味・触・法に住せずして布施す」（『金剛般若経』大正蔵八・七四九・a）るものでなければならず、けっして形あるものや感覚の対象や概念にとらわれる心があってはならないからである。

それでは謝霊運の主張する「生天」よりも高次の「慧業」とはなにを指すのだろうか。

謝霊運の「慧業」は『維摩経』に基づいていると考えられるから、その経典の主人公、維摩居士の言動をみることが早道であろう。

五　維摩経

謝霊運のいう「道を得るには、応須に慧業たるべし」の「慧業」とは、『維摩経』「菩薩品」の「一切法の不取不捨なるを知り、一相の門に入りて、慧業を起こす」（大正蔵一四・五四三・c）のことばに基づくものと思われる。そもそも謝霊運と『維摩経』とは、その作品に「維摩詰経中十譬讃八首」があることからも知られるように関係は決して浅くない。

そこで順序としてここではまず『維摩経』について述べる（以下の叙述引用はすべて、弘始八年［四〇六］鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』三巻による）。

維摩は商業都市ヴァイシャーリの長者である。彼は在家ではあるが、沙門がまもる清浄な戒律を守り、在家の住まいに住みながら、迷いの世界である三界に執着することがない。妻子のあることを世に示していても、つねに淫欲を断っており、一族のいることも示しているが、つねにそこから遠ざかることを楽しむ。また飲食をするけれども、それ以上に、心静かな瞑想の喜びをあじわい、賭博場に姿をあらわすことがあっても、いつもそこに来合わせている人を救いに導く。多くの淫舎に出かけはするが、そこで愛欲の過ちを説き、酒場に出かけもするけれども、正しくその心を保つ。――そのような魅力的な人物として、維摩詰は描かれている。

「衆生病むが故に我病む」という、衆生のために方便で病気になった維摩を方丈に見舞うために、仏は、目連、大迦葉、須菩提、迦旃延や弥勒菩薩、持世菩薩、長者子善徳らを次々と指名するけれども、いずれも維摩の舌鋒に恐れをなして見舞いをしりごみし、最後に文殊菩薩がその大役を引き受けて維摩のもとへ行き、道化役の舎利弗とともに、維摩との問答を通して、深く空の教門を明らかにする役を担う。

多くの菩薩たちは、この釈尊の代理としての文殊と維摩との問答を聴こうと、集まりつきしたがってくる。その時、こんなにたくさんの菩薩たちが小さな方丈に集まったのでは、いったい座る場所があるのだろうかと心配する舎利弗は、おまえは法を聴きに来たのか、それとも座る場所を探しに来たのかと維摩にたしなめられる。維摩は神通力によって三万二千の獅子座をたちどころに現す。

維摩はこの集まった菩薩たちに、いかにして不二の法門に入るかをたずねる。

それに対して、生と滅、我と我所、垢と浄、動と念、善と不善、罪と福、有為と無為、世間と出世間、尽と不尽、我と無我、明と無明、眼と色、正道と邪道等の、対立する二辺を離れることを多くの菩薩たちが説き、最後に文殊は、説と不説とを離れることが不二の法門に入ることにほかならないと答える。そして今度は文殊が維摩にいかにして菩薩は不二の法門に入るかを聞いたところ、不二の法門は言語によってはとらえられない事を示すために、維摩は一言もことばを発しない。

あらゆる固定化・形式化を否定し、絶対の自由の観点である「空」の立場にたつ維摩にすれば、言語は対象に名称をあたえることによって、その存在に名称という固定的な強い規定を与え、その名称のもつ意味によって完全に固定されてしまった対象とそれに向き合う主体としての自己という、主客の対立の関係を生み出すものとなる。したがって、本来、自性はなく、固定した形もなく、相もなく、差別もない空を、主体と客体との対立差別化を前提とする言語表現によって捉えることはむずかしい。概念と名称の指し示すものから自由になり、いかなる差別区別をも行わないこと――対立の排除ともいうべき不二の法門をさとり、究極の空性の智慧を完成させること――は、むしろことばを離れることによってこそなしとげられる。

そのことを黙然たる無言で示したこの不二法門品の一節は、古来より名高いものである。

謝霊運もおそらくこのような維摩の姿に深い共感をおぼえたものと思われる。

六　慧業

『維摩経』巻上「菩薩品」には、維摩の見舞いをしりごみする善徳の話がのせられている（大正蔵一四・五四三・c～五四四・a）。

長者の子、善徳は仏に病気になった維摩の見舞いに行くよう勧められる。しかし善徳はその任に堪えないといって仏の依頼を断る。なぜなら次のようなやりとりが以前、維摩と善徳との間であったからだという。

あるとき富豪である善徳の父の邸宅で、バラモンをはじめ異教徒や貧窮者、乞人、父のないもの子のないものなど、あらゆるひとびとに布施する大会を催したところ、七日目の願が満ちる日、維摩がやって来て、そのような財物を布施すべきではなく、法を施す会をこそ行うべきだと説く。善徳がその法施の会とはなにかと問うと、維摩はこう答える。

答曰、「法施会者、無前無後、一時供養一切衆生、是名法施之会」。

答えて曰く、「法施の会とは、前無く後ろ無く、一時に一切の衆生を供養す。是れを法施の会と名づく」と。

後先の区別なく、一時に一切の衆生を供養すること、それが法施の会だという。鳩摩羅什の注釈によれば、「施に三種有り、一つには財施、二つには心施、三つには法施。財を以て人に施すを布施と為し、慈心、等心もて人に楽を与えるを心施と為し、法を説きて人を利するを名づけて法施と為す[20]」とあり、布施にも、財施、心施、法施の三種がある。そして羅什によれば経典は善徳に財施を去り、心施、法施を行うよう勧めているとする。なぜなら財をもって行う布施には限りがあり、必然的に後先の差、布施の量の違いができてしまうけれども、心施、法施にはそのようなことはないからだという。

謝霊運も『金剛般若経注』に、経文の「是の故に仏は、菩薩は、心、応に色に住して布施すべからず、と説く」を注して、「色に住せず、財物を無するなり[21]」と述べ、財物を重んずることなく、形あるものにとらわれずに布施することをすすめている。なぜなら「身命の布施も、生有るを免れず。四句を弘持すれば、累滅し、道成る[22]」――「(たとえガンジス河の砂にも等しい無限の時間)、その身体と命とを捧げ続けるような布施であっても、(それは布施をしているという執着にとらわれるかぎり再び三界に)生まれて(輪廻する)ことを免れない。(それよりも経文のなかのわずか)四句の詩偈であってもそれを保ち広めることにつとめれば、煩悩はつき、仏道が完成される」からであった。

ふたたび『維摩経』にもどって、一時に一切の衆生を供養する法施の会を行うには、具体的にはどうすればよいのかと善徳がたずねると、維摩は続けてこう答える。

謂「以菩提、起於慈心、以救衆生、起大悲心、以持正法、起於喜心、以摂智慧、行於捨心、以摂慳貪、起檀波羅蜜、以化犯戒、起尸羅波羅蜜、以無我法、起羼提波羅蜜、以離身心相、起毘梨耶波羅蜜、以菩提相、起禅波羅蜜、以一切智、起般若波羅蜜」。

謂えらく、「菩提を以て、慈心を起こし、衆生を救うを以て、大悲心を起こし、正法を持するを以て、喜心を起こし、智慧を摂するを以て、捨心を行ず。慳貪を摂めるを以て、檀波羅蜜を起こし、戒を犯すを化するを以て、尸羅波羅蜜を起こし、無我の法を以て、羼提波羅蜜を起こし、身心の相を離れるを以て、毘梨耶波羅蜜を起こし、菩提の相を以て、禅波羅蜜を起こし、一切智を以て、般若波羅蜜を起こす」。

慈・悲・喜・捨の限りのない四つの無量のこころによって、菩提を求め、衆生を救い、正法を保ち、智慧をおさめる。布施［檀］、持戒［尸羅］、忍辱［羼提］、精進［毘梨耶］、禅定［禅］を行い、最後には智慧［般若］の完成を

求める。さらにこの智慧とさまざまな善法とは次のような関係にある。

「知一切衆生心念、如応説法、起於智業、知一切法不取不捨、入一相門、起於慧業、断一切煩悩、一切障礙、一切不善法、起一切善業、以得一切智慧、一切善法、起於一切助仏道法、如是善男子、是為法施之会、若菩薩住是法施会者、為大施主、亦為一切福田」。

「一切の衆生の心念を知り、如応に説法して、智業を起こす。一切法の不取不捨なるを知りて、一相の門に入り、慧業を起こす。一切の煩悩、一切の障礙、一切の不善法を断じて、一切の善業を起こす。一切の智慧、一切の善法を得るを以て、一切の助仏道の法を起こす。是の如く、善男子よ、是れを法施の会と為す。若し菩薩、是の法施の会に住する者は、大施主と為り、亦た一切の福田と為る」と。

一切衆生のこころを知って、もとめに応じて説法して、智業を起こす。一切の作用が取られるものでもなく、捨てられるものでもないことを知り、一なる実相の門に入って、慧業を起こす。そして、この智・慧と、一切の煩悩・一切の障礙・一切の不善法を絶つ善業とが合わさり獲得されたとき、究極の成仏の道であり出世間の法である助仏道法が起こされるという。これが法施の会である。この法施の会を行うものこそ大施主であり、多くの人のこころに福徳を生ぜしめる福田である、と維摩は述べる。

慧業とは、一切の法が不取不捨であること、つまり取と捨との対立する二辺を離れて不二の法門をさとることであり、一切存在現象の究極の真実相をきわめる行為である。それはつまり鳩摩羅什が「般若を慧と名づく。波羅蜜を彼岸に到る（と名づく）」（『大智度論』巻八四「釈三慧品」、大正蔵二五・六五〇・b）と述べるように、慧とは般若、つまり智慧を指すと考えてよいであろう。すると慧業とは智慧を完成する行為、つまり般若波羅蜜を意味することになる。[23]

このような諸点を考えあわせるとき、謝霊運が孟顗に対して、「道を得るには、応須（まさ）に慧業たるべし」といった

のは、財物の布施をして限りのある生天の楽を求めるよりも、維摩居士のように法施の会を開いて、真の功徳を積み、智慧の完成を説くことこそ、「一時に一切の衆生を供養す」る、真の大施主であるという意味がこめられているると理解してよいのではないだろうか。

そのことは孟顗にしてみれば、あくことなき熱心さをもって沙門に布施し、塔寺を建て、財を傾けて元嘉仏教を下支えするほどのさまざまな活動をしてきた仏教擁護の姿勢が根本から否定され、侮辱されたことにほかならない。ことあろうに自分の奉仏をこのように『維摩経』にひっかけてけなされ、千秋亭で「痴人」とののしられ、一触即発の状態にあったところへ、土地争いにからんで不殺生戒を守ることに汲々として人民に利益をあたえないといわれては、孟顗も黙ってはいられない。ついに兵をくりだし、あわせて謝霊運の「異志」を中央に上表するにいたるのである。

ここでは以上のように「慧業」のことばの背景について、あたかも放恣な想像の翼を広げてきたかのようであるけれども、次節に述べる謝霊運の讃を読むとそのことはあながち無理な想像とはいえないように思われる。讃によれば謝霊運が維摩経に親しみ、その思想を深く理解していたことは確実だからである。

七　維摩詰経十譬讃

謝霊運には、「維摩詰経十譬讃八首」があり[24]、その基づくのは『維摩経』巻上「方便品」の次の一節である。維摩は方便によって自分の身に病を現し、見舞いに来る国王や大臣、長者や居士、婆羅門、それに諸王子や官属に次のように説く（大正蔵一四・五三九・b—c）。（　）内の番号は、仮につけたものである。

諸仁者、是身無常、無強無力無堅、速朽之法、不可信也、為苦為悩、衆病所集、諸仁者、如此身、明智者所不

怙、

（1）是身如聚沫、不可撮摩、（2）是身如泡、不得久立、（3）是身如炎、従渇愛生、（4）是身如芭蕉、中無有堅、（5）是身如幻、従顚倒起、（6）是身如夢、為虚妄見、（7）是身如影、従業縁現、（8）是身如響、属諸因縁、（9）是身如浮雲、須臾変滅、（10）是身如電、念念不住……

諸仁者、此可患厭、当楽仏身、所以者何、仏身者、即法身也……

従如是無量清浄法、生如来身、諸仁者、欲得仏身断一切衆生病者、当発阿耨多羅三藐三菩提心。

諸仁者よ、この身は無常にして、強きこと無く、力無く、堅きこと無く、速朽の法にして、信ずる可からず。苦を為し、悩を為し、衆病の集まる所なり。諸仁者よ、此くの如きの身は、明智の者の怙（たの）まざる所なり。

（1）是の身、聚沫の如し、撮摩する可からず。（2）是の身、泡の如し、久しく立つを得ず。（3）是の身、炎の如し、渇愛従り生ず。（4）是の身、芭蕉の如し、中に堅きこと有ること無し。（5）是の身、幻の如し、顚倒従り起こる。（6）是の身、夢の如し、虚妄の見為り。（7）是の身、影の如し、業縁従り現る。（8）是の身、響の如し、諸もろの因縁に属す。（9）是の身、浮雲の如し、須臾にして変滅す。（10）是の身、雷の如し、念念に住せず……

諸仁者よ、此れ患厭す可く、当に仏身を楽（ねが）う可し。所以は何んとなれば、仏身とは即ち法身なればなり……

是の如きの無量清浄の法従り、如来の身を生ず。諸仁者よ、仏身を得て一切の衆生の病を断ぜんと欲すれば、当に阿耨多羅三藐三菩提心を発すべし。

ここでは十の譬えによって、肉体が、あたかも（1）飛沫のように、（2）泡のように、（3）炎のように、（4）芭蕉のように、（5）幻のように、（6）夢のように、（7）影のように、（8）響のように、（9）浮き雲のように、また（10）稲妻のように、真実にありそうにみえて、じつは実体のない、たよりのない常住性のないものであるこ

とを示すもので、維摩経十喩と呼ばれるものである。そのように、無常である肉体を常なるもの永遠なるものと見誤ることなく、不生不滅、無量無辺で、無量の功徳と智慧の完成を備えた宇宙の真理そのものとでもいうべき仏身、すなわち如来の法身をこそ願い、無上の正しいさとりを求める心を起こすことを説く。

謝霊運はこの『維摩経』の十の譬えを八つの讃に詠う。この讃は『維摩経』に譬えられた事物を借りつつ、その言わんとするところはいずれも、あらゆる存在は必ず他者との関連によってのみ存し、そこには固定的な、実体的な常住不変の主宰者ともいうべき自性は存在せず、無自性であり空であることを述べるものにほかならない。

「維摩経十譬讃八首」(『広弘明集』巻一五「仏徳篇」、大正蔵五二・二〇〇・a—b) の第一「聚沫泡合」は『維摩経』の(1)と(2)の譬えを合わせて詠んだものである。(1)「撮摩する可からず」、(2)「久しく立つを得」ないものの代表として、(1)「沫」と「泡」とが取り上げられる。

水性本無泡、激流遂聚沫、即異成貌状、消散帰虚壑[25]、君子識根本、安事労与奪、愚俗駭変化、横復生欣怛。

水の性、本(も)と泡無きも、流れを激すれば遂に沫を聚(あつ)む。異に即すれば貌状を成し、消散すれば虚壑に帰す。君子は根本を識る、安くんぞ労と奪とを事とせんや。愚俗は変化に駭(おどろ)き、横(ほしいまま)に復た欣(よろこ)びと怛(かなし)みとを生ず。

「水はその本性には泡というものはないのに、流れをさえぎり水勢を激しくすれば、集まってしぶきをあげてあわだつ。いっとき他のものとなって姿を現しても、(また)散りうせて(もとの水となって)空谷に帰っていく。君子はものの根幹を見わけ、苦しみやむさぼりに役使されることはないが、愚俗の者は(事物の表面の)変化にいたずらに驚き、とめどなく喜びや悲しみの心を生ずる」。

あらゆる存在にもし、過去・現在・未来にわたってそのものを決定づけ、固定する永遠不変の実体ともいうべき自性があるとすれば、そのものは変わりようがないのであるからすべての物の生成や変化は成り立たなくなる。と

ころが現実の存在は、生まれては消え、消えては生まれ、生生流転して変化することをやめない。その好例が、かつ消え、かつ結んでは流れ下っていく川面に浮かぶうたかたである。そのように苦しみやむさぼり、よろこびやかなしみのままにいたずらにわれわれが日を送るのは、川面に浮かぶあわとそのもとである水とを形状の相違から別のものと考えてしまうように、変化のひとつの相にしかすぎない現実のさまざまな現象をあたかも固定した不変の実体であるかのごとくみなすことに起因していることを、謝霊運は第一首においてまず説く。

第二首「焰」は、同じく『維摩経』十喩の（3）の「是の身、炎の如し、渇愛従り生ず」に基づく。

性内相表状、非焰安知火、新新相推移、熒熒非向我、如何滞著人、終歳迷因果。

性は内にして相は表の状にして、焰に非ざれば安くんぞ火を知らんや。新新と相推移し、熒熒とするも我に向かうに非ず。滞著の人、終歳、因果に迷うを如何せん。

「（その本）性は（火心の）内にあり、（外）相（である炎）は表にあるというのが（火の）状であって、炎がなかったならば（それが）火であることを知ることはできない。（炎は）それからそれへと次々に移りかわり、光輝いてはいても、我（である火心）に（光が）向くことはない。（渇愛の）執着に迷う人をいかがしたものか。命終えるまで因果にとらわれ（我がないことを見きわめず、外延である炎ばかりに心をおどらせ）ている」。

さきには『維摩経』の十喩の文章のすぐあとの部分は引かなかったが、そこには「この身、我無し。火の如しと為す」とある。謝霊運はむしろ十喩よりもこの文章によって第二首を作ったのであろう。たとえばろうそくの火の部分は、中心の部分は見えず、外縁が光るものである。その火の中心部にはなにもないように、この身もいくつかの要素の仮の集まりにすぎず、その身体を主宰する永遠的統一的な常住不変の実体である「我」はないのであって、真実には無我である。このようにあらゆるものが原因と結果とによって生滅変化することを知り、けっして渇愛に

身を委ねてはならないことを、謝霊運は第二首「焔」において述べる。

第三首「芭蕉」は、（4）「是の身、芭蕉の如し、中に堅きこと有ること無し」。

生分本多端、芭蕉知不一、合蕚不結核、敷花何由実、至人善取譬、無宰誰能律、莫昵縁合時、当視分散日。

生まれたる分は本と多端なれども、芭蕉は一ならざるを知るなり。蕚を合わすれども核（たね）を結ばず、花を敷けども何に由りてか実（みの）らん。至人は善く譬を取るも、宰（つかさど）るもの無ければ誰か能く律（ただ）さん。縁合の時に昵（な）れること莫かれ、当に分散の日を視るべし。

「生まれながらのもちまえはさまざまであるけれども、芭蕉は（その木が）一ならざる、（内に堅いところのない、葉ばかりがあわさってできた植物である）ことを知るものである。蕚を合わせてもたねを結ぶことなく、花をひろげても実をつけることはない。至人（である仏）は（身体が芭蕉のごとく実体のないものであるという）善き譬えをとるものであって、（そのように教えを）つかさどるものがなければ、誰が（身体に執着する誤った考えを）正すことができよう。縁が（仮に）合わさって、（体となって）いる時になれ親しんでいてはいけない。（縁の合わさるのがおわって）分散する日のあることにこそこころを注ぐべきだ」。

芭蕉はバナナに似た多年草。ほとんど実をつけることはない。ときに大木に成長するけれども、あくまで草であって、その茎（くき）を剝くとついになにもなくなる。身体もおなじようにあくまで実体のないものであることを説く。

第四首「幻」も、（5）「是の身、幻の如し、顚倒従り起こる」に基づくもの。

幻工作同異、誰復謂非真、一従逝物過、既往亦何陳、謬者疑久近、達者皆自賓、勿起離合情、会無百代人。

幻は工（たくみ）にして同異を作（な）すに、誰か復た真に非ずと謂わんや。一たび逝物の過ぎるに従い、既に往けば亦た何を

か陳ねん。謬れる者は久しきと近きとに疑うに、達する者は皆な自ら賓とす。離合の情を起こすこと勿れ、会ず百代の人無し。

「幻師はたくみであり、（本当のものと）そっくりなものを化作するのであって、それが真でないと思うひとはいない。（がしかし現実の人生はこの幻のごとくに実体のないはかないものであって）ひとたび逝く物［幻］の過ぎるに従い、（目の前から消えて）往ってしまえば、（あとからそれを）連ねようとしてもむだである。誤ったかんがえをもつものは、（幻のようなこの身を）久しいもの、身近かなもののようにおもっているけれども、達道のものはみなみずからを賓——過ぎ往くもの——と考える。離合（集散）する（誤った）情を起こしてはならない。永遠に生きる人はけっしてないのだから」。

その第五首「夢」では、われわれがともすれば（6）「虚妄の見」に惑わされていることを夢を見ることに譬え、この身、ひいては世界を「夢に見る所の已に寤めたるが如く」（観衆生品）に観るように勧める。

覚謂寝無知、寐中非無見、意状盈[26]眼前、好悪迭万変、既悟眇已往、惜為浮物恋、孰視娑婆尽、寧当非赤県。

覚むるとき、寝には知る無しと謂うも、寐中に見わる無きには非ず。意状、眼前に盈ち、好悪、迭いに万変す。既に悟むるに眇として已に往き、浮物に恋せらるるを惜しむ。孰か視る、娑婆の尽くるは寧当くんぞ赤県に非ざらんやと。

「目覚めたときには、夢のなかで（ものごとのあらわれを）知ることなどないと思っているけれども、眠っている最中にもやはり事物は現れている。（そこではさまざまな）情景が眼前に満ちあふれ、（それに対する）好悪の情がかわるがわるさまざまに変化する。（ところが）目がさめてしまうと、（それらの事どもは）はるかかなたへと去ってしまい、実体のないものに（夢のなかで）心を乱されていたのを残念に思う。この娑婆世界が尽きるのは、赤県

神州のはてに違いないとは、誰の考えであろうか。（世界が終わるのは、なにも中国の境界の外に出るのに限ったことではないのだ）」。

現実だ現実だと思っている世界、どっしりとして動かしようのないように見える世界、それはわれわれの固定した認識・思惟の所産にほかならない。眼前にあらわれる世界は、あくまで生滅の変化の相にすぎないのであり、それを固定した不変のものと考えるのはあたかも夢中にものを見ているのに等しい。夢が覚めてしまえば夢中での出来事がまぼろしであったことがわかるように、固定して変化のしようのないように思える世界さえも、一場の大夢にしかすぎない。

『荘子』「斉物論」篇には、「夢に酒を飲む者は、旦（あした）にして哭泣す。夢に哭泣する者は、旦にして田猟す。其の夢みるに方（あた）りて、其の夢なるを知らざるなり。夢の中に又たその夢を占う。覚めて後に、其の夢なるを知る。且つ大覚有りて、而る後に此れ其の大夢なるを知るなり。而も愚者は自ら以て覚めたりと為し、窃窃然として此れを知れりとす」とある。荘子もやはりここで世間一般の人が人生に対処すること、あたかも夢中にいるかのようだと説く。夢を見ながらそれに気づかない者は「愚者」にほかならず、大いなる夢から目覚めることが必要なのである。

現実の世界であるこの娑婆世界の尽きるのを見るためには、なにも中国のはてまでいく必要はない。大夢からさめて、空性の智慧にめざめさえすれば、世界はたちどころに様相を変え、現実存在の背後にある真実にめざめることができる。

第六首「影響合」。（7）「是の身、影の如し、業縁従り現る」（8）「是の身、響の如し、諸もろの因縁に属す」に基づく。

影響従形声、資物故生理、一旦揮霍去、何因得像似、群有靡不然、味漠呼自己、四色尚無本、八微欲安恃。

影響は形声に従い、物に資るが故に理を生む。一旦、揮霍として去れば、何に因りてか像似たるを得んや。群有は然らざるは靡きに、味漠として自己と呼ぶ。四色は尚お本無きに、八微は安くにか恃まんと欲する。

「影や響きは（その本体である）形や声に従うものであり、[27]（そのように）物をかりて（あらわれるから）、（仏の）理（という教え）が生まれるのである。（しかしそのように真理そのものを形や声とし、それを表現した理を影や響きだとすると）あるときすみやかに（形声と影響という対立から）離れてしまえば、（その境地はもはや真実に）似たものにとどまることはありえない（つまり真実そのものと不二となる）。群有万物はすべてそのようであるのに、おろかにも（本体とその現れという誤った考えにとらわれて、自分の本体があるかのようにそれを）自己と呼んでいる。四色[28]には本体などなく、八微[29]などどうしてたのむことができよう」。

またその第七首「浮雲」では、（9）「須臾にして変滅す」るものの代表として、空を行く雲を詠う。

泛濫明月陰、薈蔚南山雨、能為変動用、在我竟無取、俄已就飛散、豈復得攢聚、諸法既無我、何由有我所。

泛濫たり明月の陰、薈蔚たり南山の雨。能く変動の用を為すも、我に在りては竟に取る無し。俄に已に飛散に就くも、豈に復た攢聚するを得んや。諸法は既に無我なれば、何に由りてか我所有らん。

「（浮き雲は、時には）明月のひかりをおおい、（時には）南山の雨にもくもくと湧き興る（『詩経』「曹風」「候人」）。（雲はそのように）変化しまた動いては、現象を作り出すけれども、そこにはついに、我——永遠不滅の変化しない主体——をもとめることはできない。（それどころか）たちまちのうちに飛び散ってしまって、二度と集まってもとのすがたになることはない。諸法［あらゆる存在現象］には、（常一主宰の）我はないのであるから、どうして我所——我と離れない事物——などがあろうか」。

「我」と「我所」については、龍樹造・青目釈・鳩摩羅什訳『中論』巻三「観法品」の偈頌の第二偈と第三偈に、

「若し我有ること無ければ、何んぞ我所有ることを得んや。我と我所とを滅するが故に、無我の智を得ると名づく。無我の智を得れば、是れ則ち実観と名づく。無我の智を得れば、是の人を希有と為す」[30]とあり、我と我所とを滅するものに、無我の智が獲得されると説く。青目は龍樹の偈頌を解釈して、長行に次のように言う。「無我・無我所なる者は、第一義の中に於ても、亦た不可得なり。無我・無我所は、能く真に諸法を見る。凡夫人、我・我所を以て慧眼を障う(おお)が故に、実を見る能わず。今、聖人は、我無く我所無きが故に、諸もろの煩悩も亦た滅す。諸もろの煩悩、滅するが故に、能く諸法実相を見る」[31]。凡人は、あらゆる存在に、「常住・単一・主宰の我」[我]と「我に属するもの」[我所]とがあると考えるけれども、それは空を見る「慧眼」を被い隠すものである。聖人には、我という観念、我所という観念がないため、とらわれ、執着する煩悩がなく、とらわれるこころがないために、諸法実相――あらゆる存在現象の究極真実のすがた――を見るのである。それはすなわち、無自性・空を見ることにほかならない。

以上のように、(1)「撮摩する可からず」、(2)「久しく立つを得ず」、(3)「渇愛」であり、(5)「顚倒」であり、(6)「虚妄の見」であり、(9)「須臾にして変滅す」るところのものである、(1)「沫」や(2)「泡」、(3)「炎」や(4)「芭蕉」、(5)「幻」、(6)「夢」、(7)「影」、(8)「響」それに(9)「浮雲」が取りあげられ、一切存在の非常住性が説かれた。それは、『中論』巻一「観因縁品」青目釈に仏説を引いて、「一切の有為法は、念念に滅して、一念の時の住(とど)まること無し」(大正蔵三〇・三・a)と説くとおりである。がしかしながら、念念に滅する無常を認識することは、空の初門であって、一念の時の住(とど)まること無きことを認めたにすぎず、さらに進んで真には生も滅もないことを知らねばならない。

謝霊運は、第八首「電」において、(10)「念念に住せざる」ことからさらに、生滅の背後の「恒物」について述べる。

第八首「電」。(10)「この身、電の如し、念念に住せず」。

倏爍驚電過、可見不可逐、恒物生滅後、誰復覈遅速、慎勿留空念、横使神理恧、廃己道易孚、忘情長之福。

倏爍として電の過ぐるに驚くも、見る可くして逐う可からず。恒物は生滅の後にあり、誰か復た遅速を覈らかにせん。慎んで空念を留め、横に神理をして恧じ使むること勿れ。己を廃すれば、道は孚なり易く、情を忘るれば、之が福を長にせん。

「一瞬のうちに光かがやいて雷が去っていくのに驚かされるが、(その雷は)見ることはできても、追いかけることはできない。恒物(真理)は(ものが)生じ、また滅するという(生滅の現象の)向こうにあるのであって、(そのような観点から見れば、存在現象の)速い遅いをあきらかにすることなどだれにとっても無意味な行為である。空しくおもいを留め、ほしいままに不可思議な理にたがうようであってはならない。おのれを廃して(真の自己の顕現につとめたならば)、道は容易に孚なるものとなり、垢情、煩悩から離れることができれば、その福徳は常なるものとなろう」。

眼前に明滅する雷の遅速は問題ではない。それよりも「恒なる物」であり、生滅変化を超えた、不可思議な「理」に違うようであってはならないと述べて、謝霊運は讃を終えている。

そこに述べられた「恒物は生と滅との向こうにある」とはどのような意味を有するのだろうか。

『維摩経』巻中「入不二法門品」に、維摩の問に対して、三三人の菩薩たちがいかにして不二の法門に入るかを答える部分がある。その最初に法自在菩薩は、

諸仁者、生滅為二、法本不生、今則無滅、得此無生法忍、是為入不二法門。

諸仁者よ、生と滅とを二と為す。法は本と生ぜず、今は則ち滅無し。此の無生法忍を得る、是れを不二の法門

に入ると為す。

と答えている（大正蔵一四・五五〇・c）。生と滅とを（不二の）二とする。法は本質的に生ずるものではなく、また滅するのでもないという、無生の諦認をえることが不二の法門に入ることだ、というのである。

この『維摩経』における生と滅との否定を合わせ考えると、謝霊運が最後の讃でいいたかったことは、以下のようになるであろう。すなわち、生と滅とがないというのは、眼前に現れる雷が、本質的存在として生じ、本質的存在として滅するのではない。もし本質的存在として生じたとすれば、断滅はありえず、また本質的に滅したのであれば、もはやふたたび生じることはありえない。そうではなくて、この世界の種々の存在現象は、さまざまな要素が集合して仮に存在するものとして、無常なものとして、本質的固定的な実体である自性のないものとして、つまり空なるものとして、生じ、また滅するということであろう。そしてこの生と滅との二辺の対立を超えて事物をみることが、「恒物」を知ることであり、不可思議な理[32]をさとることとなる。

あらゆる二項の対立のなかで最も代表的なものは、有と無との対立である。この有と無との対立について謝霊運はその『金剛般若経注』に、経文の「何を以ての故に。如来の説く所の法は、皆な取る可からず、説く可からざればなり。法に非ず、非法に非ず」を注してこう述べる（明成祖纂輯洪蓮重刊『金剛経註解』巻二所引、続蔵経一・三八・五・四三七・左下）。

謝霊運曰、非法則不有、非非法則不無、有無並無、理之極也。

謝霊運曰く、法に非ざれば則ち有ならず。非法に非ざれば則ち無ならず。有と無とは並びに無なる、理の極なり、と。

法を否定するから有ではない。非法をも否定するから無ではない。有と無とをいずれも否定すること、それが理である、という理解である。本質的存在として有があり、そして究極的な無存在として無をたてるのではなく、存在

と非存在の両者を同時に否定して有と無との対立を排除し、一切存在、現象が相互に連関し、相互に依存しているとみる立場、それが謝霊運にとっての究極的「理」[33]であるということである。

このように二辺の対立のなかで最も基本的な有と無とが否定されると、それ以外の、常と無常、好と悪、我と無我、一と異、有為と無為、有漏と無漏等の対立は必然的にすべて排除される。そしてさらに謝霊運はそのような二辺の対立を否定する立場に立って、『金剛般若経注』(『文選』王巾「頭陀寺碑文」李善注所引、胡刻本五九巻三葉裏)に経文の「何を以ての故に。如来とは諸法は如の義なればなり」を注して、次のように述べる。

謝霊運金剛般若経注曰、諸法性空、理無乖異、謂之為如、会如解(極)[34]、故名如来。

謝霊運『金剛般若経注』に曰く、諸法は、性空にして、理、乖異すること無し。之を謂いて、如と為す。如に会し、解、(極まる)。故に如来と名づく、と。

「(経文の「諸法は如の義なればなり」とは、)諸法が性空、(つまり本性として空)ということである。(そのように)理においては(生滅去来、常無常、好悪、我無我などの二辺の)乖異(の相)はない。このことを「如」という。「如」をさとれば、悟解が極まる。それゆえ『如来』という」。

このような解釈をみると、謝霊運のいう「理」とは、この場合、『維摩経』で菩薩たちが説いたような、生と滅、我と我所、垢と浄、動と念、善と不善、罪と福、世間と出世間、生死と涅槃、我と無我、明と無明、布施と廻向一切智慧などの、二つの矛盾する概念が、正反対のものではないことを知ることであり、そのような二辺の対立をこえて一切を空と見る智慧を完成させることであると考えていたことがわかる。

このような智慧の完成が、謝霊運のいう「慧業」を求めることであったということができよう。

八　おわりに

のちの資料になるが、唐の劉餗の『隋唐嘉話』(百二十巻本『説郛』巻三六)に次のような話が載せられている。

晋謝霊運鬚美、臨刑施為南海祇洹寺維摩詰鬚、寺人宝惜、初不虧損、中宗朝安楽公主闘百草、欲広其物色、令馳驛取之、又恐為他人所得、因剪棄其余、遂絶。

晋の謝霊運の鬚、美なり。刑に臨んで施して南海祇洹寺の維摩詰の鬚と為す。寺人、宝のごとく惜しみて、初めより虧損せず。中宗朝の安楽公主、百草を闘い、其の物色を広めんと欲し、馳驛して之を取ら令む。又た他人の得る所と為るを恐れ、因りて其の余りを剪棄し、遂に絶す。

謝霊運は広州で棄市の刑に処せられるに臨んで、その美しいひげを南海祇洹寺の維摩詰像に献じた。寺のものは少しも虧損せず、宝物のごとく愛惜してきた。唐の中宗の時代になって、中宗の娘安楽公主が草合わせの遊びに勝とうとして、早馬を継いで祇洹寺にやり、維摩像の霊運のひげを剪り取った。そして残りが他人の手にわたってはと、ついでに全部きれいに剪り取って捨ててしまった。こうして寺に伝えられていた謝霊運の美髯は絶えてしまったという伝承である。

この話はあるいは事実ではなかったかもしれない。がしかし、たとえ事実ではなかったとしても、当時の人が、謝霊運と維摩詰との間になんらかの関係をみとめたからこそ、このような話が後世まで伝えられたのであろう。

謝霊運はつねづね、「范泰、謝霊運、常に言えらく、六経典文は本と俗を済(すく)い治を為すに在り。必ず霊性の真奥を求めんには、豈に仏経を以て指南と為さざるを得んや」(『高僧伝』慧厳伝、大正蔵五〇・三六七・c)といっていたという。まさしくこのことばに違わず、謝霊運は青年期に廬山の慧遠のもとに行き、また竺道生が頓悟成仏説を

たてるとすばやくそれに応じ、『涅槃経』を治め、『金剛般若経』に注した。しかしその晩年、もっともこころを寄せたのは『金剛経』や『維摩経』の空の思想ではなかったであろうか。『維摩経』は比較的早くに成立した大乗経典のひとつであり、鳩摩羅什によって本格的に中国に伝えられ、そこでは専門の僧侶ではなく、居士である維摩詰によって空の思想が不二の法門によって明らかにされる。この経典のなかで、維摩は機知にとみ、あるとき沈黙を守るかとおもうとまたあるときには饒舌のかぎりをつくし、変化自在の説法によって究極の智慧の完成を説きつくす。謝霊運はこの維摩居士をこころにえがいて、孟顗に「慧業」の重要性を説こうとするのであるが、経典では多くの菩薩たちを感服させたはずの智慧のことばが、ここでは孟顗の深い恨みをかい、謝霊運はそのときから破滅への坂道を急速にころがりはじめる。あらゆる束縛からこころをときはなつべき絶対の自由を追求する智慧のことばが、最後には謝霊運の命を絶つ原因になったことはまことに皮肉な結果といわざるをえない。

註

（1）森野繁夫著『謝康楽詩集』巻上（白帝社、一九九三年）二八一頁を参照した。

（2）大正蔵一四・五三九・b。後述。また鳩摩羅什訳『金剛般若経』にも「一切有為法、如夢幻泡影、如露亦如電、応作如是観」（大正蔵八・七五二・b）とある。

（3）『宋書』では「得道応須慧業文人」に作るが、『南史』に従い、「文人」を「丈人」に改める。

（4）吉川忠夫著『劉裕』（中国人物叢書3、人物往来社、一九六六年。のち中公文庫、一九八九年）一一―一〇一頁を参照した。

（5）森野繁夫氏によれば、謝霊運を何度か助けた文帝でさえ、最終的には前王朝からの有力貴族である謝霊運を追い込んでいって殺す考えをもっていた可能性があるという。森野繁夫「謝霊運と宋の文帝――霊運雑記（1）」（安田女子大学、中国文学研究会編『中國學論集』第七号、一九九四年）。

（6）『高僧伝』巻二仏駄跋陀羅伝「沙門支法領於于闐得華厳前分三万六千偈、未有宣訳、至義熙十四年、呉郡内史孟顗・右衛将軍褚叔度即請（覚）賢為訳匠、乃手執梵文、共沙門法業・慧厳等百有余人、於道場訳出、詮定文旨、会通華戎、妙得経意、故

道場寺猶有華厳堂焉」（大正蔵五〇・三三五・c）。

（7）『高僧伝』巻三畺良耶舎伝「畺良耶舎……以元嘉初、遠冒沙河、萃于京邑……沙門僧含請訳薬王薬上観及無量寿観、含即筆受……平昌孟顗承風欽敬、資給豊厚、出守会稽、固請不去、後移憩江陵」（大正蔵五〇・三四三・c）。

（8）『高僧伝』巻一二慧達伝「（釈慧達）頃之、進適会稽、礼拝鄮塔、此塔亦是（阿）育王所造、歳久荒蕪、示存基蹠、（慧）達翹心束想、乃見神光焰発、因是修立龕砌、群鳥無敢棲集、凡近寺側田漁者必無所獲、道俗伝感、莫不移信、後郡守孟顗復加開拓」（大正蔵五〇・四〇九・c）。『同』巻三曇摩密多伝「会稽太守平昌孟顗深信正法、以三宝為己任、素好禅味、敬信殷重、及臨浙右、請与同遊、乃於鄮県之山建立塔寺」（大正蔵五〇・三四三・a）。鄮県の阿育王塔については、船山徹「陶弘景と佛教の戒律」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』春秋社、一九九八年）の「三　鄮県阿育王塔と自誓受戒」を参照した。

（9）船山徹「六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南斉期を中心に——」（京都大学人文科学研究所『東方学報　京都』第六七冊、一九九五年）参照。

（10）『高僧伝』巻一三僧翼伝「以晋義熙十三年……倶遊会稽、履訪山水……乃結草成菴、称曰法華精舍、太守孟顗・富人陳載並傾心挹徳、賛助成功」（大正蔵五〇・四一〇・c）。

（11）『高僧伝』巻七超進伝「平昌孟顗守在会稽、藉甚（「甚」、三本・宮本作「其」）風猷、迺遣使迎接、安置山陰霊嘉寺」（大正蔵五〇・三七四・b）。

（12）『高僧伝』巻一二弘明伝「釈弘明、本姓嬴、会稽山陰人……元嘉中、郡守平昌孟顗重其真素、要出安止道樹精舍」（大正蔵五〇・四〇八・a）。

（13）『高僧伝』巻二曇無讖伝付沮渠安陽伝「（沮渠）蒙遜有従弟沮渠安陽侯者……及偽魏呑併西涼、乃南奔于宋、晦志卑身、不交人世、常遊塔寺、為居士身畢世、初出彌勒・観音二観経、丹陽尹孟顗見而善之、深加賞接」（大正蔵五〇・三三七・a）。

（14）『高僧伝』巻七僧詮伝「平昌孟顗於余杭立方顕寺、請詮居之、率衆翹勤、禅礼無輟」（大正蔵五〇・三六九・c）。

（15）『高僧伝』巻一一慧覧伝「宋文（帝）請下都止鍾山定林寺、孝武（帝）起中興寺、復勅令移住、京邑禅僧皆随踵受業、呉興沈演・平昌孟顗、並欽慕道徳、為造禅室於寺」（大正蔵五〇・三九九・a）。

（16）郗超「奉法要」「斎日唯得専惟玄観、講頌法言、若不能行空、当習六思念、六思念者、念仏・念経・念僧・念施・念戒・念天、何謂念天、十善・四等為応天行、又要当称力所及、勉済衆生、十善者、身不犯殺・盗・婬、意不嫉・恚・痴、口不妄言・綺語・両舌・悪口……凡在有方之境、総謂三界、三界之内、凡有五道、一曰天、二曰人、三曰畜生、四曰餓鬼、五曰地獄、全五戒、則人相備、具十善、則生天堂、全一戒者、則亦得為人、人有高卑、或寿夭不同、皆由戒有多少」（大正蔵五二・八六・

c）。

（17）『大智度論』巻三二「釈初品中四縁義」「未離欲布施生人中富貴及六欲天中、若離欲心布施生梵世天上乃至広果天、若離色心布施生無色天中」（大正蔵二五・三〇一・c―三〇二・a）。

（18）梶山雄一「大智度論における宇宙観と仏陀観」（中外日報社編『第五回　日中仏教学術会議　発表論文集』一九九三年）を参照した。また同論文は『世界宗教研究』一九九四年第二期にも登載。

（19）竺道生『注維摩詰経』巻一〇「法供養品」「衣食供養、本以施功致福、非求理之法、拠此正可生人天之中、終不得成仏也」（大正蔵三八・四一四・b―c）。

（20）『注維摩詰経』巻四「菩薩品」「什曰、施有三種、一財施、二心施、三法施、以財施人為布施、慈心等心与人楽為心施、説法利人、名為法施」（大正蔵三八・三六八・a）。

（21）謝霊運『金剛般若経注』［経］是故仏説菩薩心、不応住色布施。〔注〕謝霊運曰、不住色、無財物也（明成祖纂輯洪蓮重刊『金剛経註解』巻二所引）（続蔵経一・三八・五・四五四・左下）。

（22）謝霊運『金剛般若経注』［経］須菩提、若有善男子善女子、以恒河沙身命布施、若復有人、於此経中、乃至受持四句偈等、為他人説、其福甚多。〔注〕謝公曰、身命布施、不免有生、弘持四句、累滅道成（曇応述『金剛般若波羅蜜経采微』巻下所引）（続蔵経一・九二・一・一〇〇・左上）。

（23）続蔵経第一輯第三十八套三冊二〇八―二一八頁には「姚秦釈僧肇撰」と明記されて、『金剛般若波羅蜜経注』が収められている。しかし宇井伯寿氏がいわれるようにその作者は僧肇ではなく、実際には謝霊運だと思われる。その論証については、宇井伯寿「金剛般若経及び論の翻訳並に註釈」（『宇井伯寿著作選集』第六巻一六一頁、大東出版社、一九六七年）を参照。また拙稿「謝霊運『金剛般若経注』の基礎的研究（上）――僧肇撰と伝えられる『金剛経註』一巻との関係について――」（『佛教大学大学院研究紀要』第二〇号、一九九二年三月）、「同（下）」（佛教大学『文学部論集』第七七号、一九九二年十二月）もあわせて参照願えれば幸いである。この『金剛般若経注』の「序」（続蔵経一・三八・三・二〇八・左上）には、やはり「法相之解、称為般若、般若、慧也」（諸法実相を証解することを称して般若という。般若とは慧のことである）とある。またこの文章に続いて「波羅蜜者、到彼岸也、生死為此、涅槃為彼、大士乗無相慧、捨此生死、到彼涅槃矣……此経本体、空慧為主、略存始終、凡有三章、初訖尊重弟子、明境空也、意在語境、未言於慧、第二正名弁慧、即明慧空、但語慧空、未及行人、第三種問以下、明菩薩空也、三章之初、其文各現、前後相似、意不同矣」とあり、この金剛経は「空慧」（空なる智慧）を明らかにするものであると述べられる。

(24) 顧紹柏氏は、この讃が第一回目の始寧隠栖の時期（景平元年—元嘉三年、四二三—四二六年）に書かれたのではないかとする（『謝霊運集校注』三一六頁、中州古籍出版社、一九八七年）。しかし孟顗と確執を起こした第二回目の始寧帰還の時期（元嘉五年—八年、四二八—四三一年）の作である可能性もありえよう。

(25) 大正蔵高麗本は「豁」。明本により「壑」に改める。

(26) 大正蔵高麗本は「明」。明本により「眼」に改める。

(27) 謝霊運「仏影銘」にはやはり「偽既殊塗、義故多端、因声成韻、即色開顔、望影知易、尋響非難、形声之外、復有可観」（大正蔵五二・一九九・b—c）とあり、法身が形・声に、その応現としての仏影が影・響に譬えられている。

(28) 「四色」とは、あらゆる現象を指すか。郗超「奉法要」「悟四色之無映、順本際而偕廃」（大正蔵五二・八九・a）。

(29) 「八微」は未詳。身体を指すか。

(30) 『中論』巻三「観法品」「若無有我者、何得有我所、滅我・我所故、名得無我智、得無我智者、是則名実観、得無我智者、是人為希有」（大正蔵三〇・二三・c）。

(31) 『中論』巻三「観法品」「無我・無我所者、於第一義中亦不可得、無我・無我所者、能真見諸法、凡夫人以我・我所障慧眼故、不能見実、今聖人無我・無我所故、諸煩悩亦滅、諸煩悩滅故、能見諸法実相」（大正蔵三〇・二四・b—c）。

(32) 謝霊運の思想を、大きな思想の流れのなかでとらえたものに、荒牧典俊氏の一連の論考がある。「南朝前半期における教相判釈の成立について」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所発行、一九八二年）、「謝霊運——山水詩人における『理』の転換——」（日原利国編『中国思想史』上、ぺりかん社、一九八七年）、「中国における仏教受容——『理』の一大変——」（大阪大学文学部『日本語・日本文化研究論集』第四号、一九八八年）（同論文は、中国社会科学院世界宗教研究所仏教研究室編『中日仏教研究』中国社会科学出版社、一九八九年、にも収録）をそれぞれ参照のこと。

(33) 謝霊運の作と考えられる『金剛般若経注』の「序」には、「理」について次のように述べる。「夫理帰中道、二諦為宗、何者、万法之生、皆仮因縁而有生滅流謝、浮偽不実、称之為俗也、因縁諸法、皆無自性、自性既無、因縁都忘、本自不生、今則無滅、体極無改、目之為真、真俗為二、理審為諦、聖心正観、鑒真照俗、此当中道……経由津通義也、言由理生、理経言顕、学者神悟、従理教而通矣」（続蔵経一・三八・三・二〇八・右上）。

(34) 謝霊運作と考えられる『金剛般若経注』の該当箇所（続蔵経一・三八・三・二一五・左上）により「極」を補う。

地論宗と南朝教学

船山　徹

六世紀の地論宗教学と、それに先行して存在した南朝教学について、基本的枠組を比較検討し、両者の共通点と相違点について考えてみたい。

一般に南北朝の時代、佛教思想は一様でなく、南北には重視するところに傾向の相違があったと言われている。[1]しかし言うまでもないが、南北佛教は全く没交渉であったのではない。南北は情報を頻繁に交換しつつも、相違を保持したのである。[2]南北の相違する教理学を比較し、影響関係を検討するゆえんである。

「南朝教学」（南朝佛教教理学）ということばで私が直接念頭においているのは、鳩摩羅什が長安で没した四一〇年頃より以降、梁の武帝の天監年間末頃までの百年あまりのあいだに、南朝においてもっとも主流の佛教学を形成した、成実涅槃学とでもよぶべき教理体系である。それは鳩摩羅什訳『般若経』『大智度論』や『成実論』、そして曇無讖訳『大般涅槃経』などを主たる基盤として立てられた学問佛教なのであった。

他方「地論宗」として私が意図するのは、直接には、慧光（四六九―五三八頃）[3]を祖とする地論宗南道派である。この派について近年の研究[4]は、慧光―法上―慧遠の系統とは別に、慧光―道憑―霊裕とつづく系統の重要性に着目

し、天台智顗に影響をあたえたのはむしろ後者であった可能性を指摘している。また南道派内部には更に別な系統があった可能性も浮上している。かかる研究成果をうけて本稿では、おもに、五世紀中頃より六世紀初頭の南朝教学と非慧遠系の地論宗南道派のそれを比較検討してみたい。

一　教判——別教・通教・通宗教

地論宗思想の一大特徴として教判（教相判釈、判教）がある。すなわち、

〔四宗〕因縁宗（立性宗）、仮名宗（破性宗）、不真宗（破相宗、誑相宗）、真宗（顕実宗、常宗）

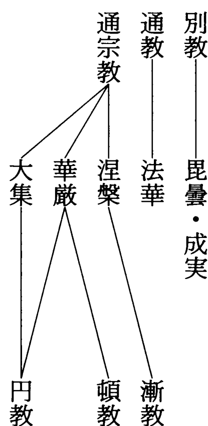
〔三教〕漸教、頓教、円教

〔三教〕別教、通教、通宗教

といった相互に連関する複数の教判体系である。

四宗および漸・頓・円三教は、元来、地論宗南道派の祖、慧光の説であったと推定される。[5] 別教・通教・通宗教の三教は最初の提唱者が不明であるが、縁集説とともに、帰属宗派の不明なある敦煌写本文献が地論宗文献である場合のメルクマールとして注目されている。[6] この三教は、管見のかぎり、浄影寺慧遠『大乗義章』には用いられていない如くである。

別教・通教・通宗教の定義を明確にのべる文献としてS六一三Vがある。書写年代は、五五二年頃以降あまり離れない時期と推定されている。その一六八―一七七行に別教・通教・通宗教の三教にかんする見解が簡潔にまとめられ、[7] また一八八―一九二行にはそれと漸・頓・円の関係が論じられている。その詳細は先行研究に譲り、S六一三V当該両箇所における教判の梗概を簡単に図示すれば次のようになる。



これをもとに、他の地論宗文献の所説も考慮したうえで地論宗教判の枠組をごく大雑把にのべるならば以下のようになろう。別教（＝三乗別教）とは、三乗各別の教説であるが、実質的には阿含をふくむ小乗佛教の教説のことである。(8) 通教（＝三乗通教＝通教大乗）とは、通常の大乗の教説のことである。そこには図中の『法華経』のほか、『般若経』『維摩経』などがふくまれると考えられる。通宗教（＝通宗＝通宗大乗）とは、大乗のなかでも殊更に深遠にして究極の教説のことである、と。

なお円教については、類似の言として、五五〇年頃を成立の下限とする勝鬘経注釈書S六三八八に「涅槃等は是れ漸中の円なり。勝鬘等は是れ円中の円なり。大集の流なるが故也」といわれる。ここに、『勝鬘経』を視点とする若干異なる分類のあったことが知られる。(9)

漸教は『法華経』『般若経』の教説をふくむから通宗教のなかに収まりきらないが、頓教と円教は通宗教のみとかかわる分類である。

つまり通宗教とは地論宗本来の立場であり、具体的には図中三経のほか、『勝鬘経』『如来蔵経』『究竟一乗宝性論』『十地経論』などの如来蔵思想・瑜伽行唯識思想をのべる各種経論の教説をさすのではないかと考えられる。

通宗について

通宗という概念の由来について少し考えてみたい。

法上『十地（論）義疏』は、巻三末尾奥書に北周の保定五年（五六五年、法上七十一歳）の紀年を有する文献であるが、その巻一に注目すべき「宗」の用例がある。すなわち『十地経論』の「本分」（T26, 126b）を説明して本に教本と宗本の二種ありとし、後者を「六種決定は万行を苞含すれば以て宗本と為す」と定義する（T85, 765b）。対機説法による佛の段階的教説をいみする「教本」と対比的に用いられるこの「宗本」とは、一切の教説を貫く佛の根本的立場の謂である。ここに根本的教説を意味するものとして、「宗」の用例がひとつ獲得されるわけであるが、加うるに、地論宗の「宗」の概念の典拠として考慮すべきはやはり、この法上説のもとと考えられる劉宋・求那跋陀羅訳『四巻楞伽』巻三における「宗通」（通宗にあらず！）と「説通」の区分である。この宗通から通宗が発案された可能性は認めるべきであろう。[10]

では通宗という概念を創設したのは誰であったか。これについて先行研究は、慧光の師であった佛陀三蔵を想定するようである。[11] しかしこれにはいささか疑問がのこる。というのは、通宗等の三教判を佛陀三蔵に帰す典拠は、新羅の見登『華厳一乗成佛妙義』の「佛陀三蔵、依楞伽経所説説通大乗・通宗（宗通の誤りか）大乗故、立通宗等教」（T45, 786a）であるが、これは伝佛陀三蔵撰『華厳経両巻旨帰』の一節と合致する。[12] つまり通宗等の創設者を佛陀三蔵とする『成佛妙義』の記述は『両巻旨帰』の作者を佛陀三蔵とする伝承と連動するのである。ところで石井公成氏の研究によれば、『両巻旨帰』には隋の闍那崛多訳『十二佛名経』が下敷とされている。よって作者は慧光の師たる実在の佛陀三蔵ではありえない。[13] したがって、実在人物としての佛陀三蔵がはたしてほんとうに別教・通教・通宗教の三教判を説いたかどうかには、資料的観点から問題ありといわざるをえないのである。

上述のように、慧光は四宗・三教（漸・頓・円）を提唱した。その弟子法上の『十地論義疏』巻一には「宗本」

はみとめられるものの、ズバリ「通宗」は見出せない。また法上の弟子慧遠の『大乗義章』も同様に通宗を用いない。一方で通宗は、非慧遠系の南道派文献には教判の根本概念として縦横無尽に用いられている。就中S六一三Vの三三一―三三二行には「一乗之相、無量義経中、明教一円音無二故也。大品中、明理一真性般若也。法華中、明行一。此是道憑法師説也」云々とあって、教判思想の形成において、慧光の弟子の道憑（四八八―五五九）が少なからぬ影響力を有したことが窺われる。ここに、慧光の次世代の段階で、別教・通教・通宗教の三教判を用いる一派と、用いない一派が生じた可能性がみてとれないだろうか。通宗の提唱者が佛陀三蔵であった、あるいはその弟子の慧光であった、と想定するならば、慧遠（法上の弟子、慧光の孫弟子）がこれを用いないのは少々不可解である。しかるに一方、法上―慧遠の系譜とは別な慧光門下による創案であったならば納得が行くのである。結論は保留せざるを得ないが、別教・通教・通宗教の三教判を使用しはじめたのが道憑その人、あるいは、道憑と密接に関係する人物であった可能性を仮定し、当非を検討してみるのも無意味でないと思われるが如何であろうか。

南朝教学との関係

ともかく、別教・通教・通宗教のうち、通宗という語こそは地論宗独自であり、先行する教学に存在しなかった。一方、別教と通教は、以下にみるように、南朝の成実涅槃学の教判で既に使用されていた。したがって、これら三概念をすべて地論宗の独自の発案とするよりも、地論宗は既によく知られていた別教と通教の二概念をもとに三教判の体系を確立したと解釈する方が自然ではあるまいか。

別教と通教の初期の用例は、吉蔵『三論玄義』巻上の引く、劉宋の元嘉年間に活躍した慧観の五時教判にもとめることができる。原文を掲げておくならば次の通りである。

昔『涅槃』初度江左、宋道場寺沙門慧観、仍製経序、略判佛教凡有二科。

一者頓教、即『華厳』之流、但為菩薩具足顕理。
二者、始従鹿苑、終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内、開為五時。
一者三乗別教、為声聞人、説於四諦、為辟支佛、演説十二因縁、為大乗人、明於六度、行因各別、得果不同、謂三乗別教。
二者『般若』、通化三機、謂三乗通教。
三者『浄名』『思益』、讃揚菩薩、抑挫声聞、謂抑揚教。
四者『法華』、会彼三乗、同帰一極、謂同帰教。
五者『涅槃』、名常住教。(T45, 5b)

ここに三乗別教と三乗通教がみえるが、前者は第一時教を、後者は第二時教のみを限定的にさしている。すなわち別教は三乗を区別した上で説かれた教説、通教は三乗共通の統合的教説をさしている。別教と通教の意味について、慧観のばあいと地論宗のばあいとでは相違のあったことがわかる。とりわけ『法華経』は、慧観の教判では第四時教としての同帰教であって通教ではないのにたいして、地論宗S六一三Vの教判では通教に分類される点に留意しておきたい。

南朝において別教と通教は、『大般涅槃経集解』巻三五の僧宗釈・宝亮釈[14]や梁の武帝『注解大品序』(出三蔵記集巻八)にもみえる。僧亮説は劉宋のおよそ西暦四六〇年頃の、僧宗説は南斉のおよそ西暦四九〇年頃の南朝涅槃学の代表と考えてよい[15]。別教の意味については、慧観が別教として小乗別教、縁覚乗別教、大乗別教の三者を想定するのにたいして、僧宗と宝亮は別教を小乗教のみを限定的にさすものと解釈する[16]。すなわち次のような関係にある。

〔慧観〕
別教——第一時教(小乗・縁覚乗・大乗の三乗各別の教説)
通教——第二時教(般若)　＊ここで通教は維摩・法華・涅槃等を含まず

〔僧宗・宝亮〕　別教——第一時教（小乗のみ）　——「別教」の限定解釈
　　　　　　　　通教——慧観の説と同じ
〔地論宗〕　　　別教——僧宗・宝亮の説と同じ
　　　　　　　　通教——通宗以外の大乗　——「通教」の拡大解釈　＊ここで通教は般若・維摩・法華等を含み、涅槃・華厳等を含まず

ちなみに「通教」は経録においても用いられた。すなわちP三七四七『衆経別録』残巻に「三乗通教録第二」があり、五一部の具体的経名を挙げる。この経録については『歴代三宝紀』巻一五によって、大乗経録第一、三乗通教録第二、三乗中大乗録第三、小乗経録第四…といった構成であったことがたしかめられる。[17] 慧観の教判におけるのとは意味が異なるが、「通教」が経録に影響を与えるほど重要であったことを告げる一例とはいえよう。

かく、別教・通教という用語は、南朝において元嘉年間に生じ、梁初まで連綿と用いられたのであった。地論宗のいう別教・通教は、元来、南朝教学の産物であったと考えられるのである。つまり別教・通教・通宗教という地論宗の教判体系は、別教については既存の佛教学的枠組である南斉梁初頃の説を踏襲し、通教については意味を拡大解釈し、そこに究極の立場としての通宗大乗を上乗せすることによって成立したのではあるまいか。類似のことは漸・頓・円についてもいえるかと思う。[18]

『楞伽経』『大集経』にたいする評価

地論宗は教判思想によって自らの立場を代表する経典を『華厳経』『涅槃経』等であると表明した。その背景にあるのは世親系唯識思想であった。それにもとづいて諸経論を体系的に配列した結果が別教・通教・通宗教の三教判であった。この点から、地論宗教学と南朝教学について、同一経典にたいする意義付けないし評価の仕方を比べ

てみると、いくつかの相違がみとめられる。これを『楞伽経』と『大集経』について簡単に確認しておこう。

『楞伽経』は、『勝鬘経』の如来蔵説の影響を色濃く受けて成立した、瑜伽行唯識派の典籍である。[19] このことは、地論宗南道派の人々——彼らは菩提流支訳の十巻楞伽ではなく求那跋陀羅訳の四巻楞伽を主に用いた[20]——のあいだでは、比較的正しく認識されていた。他方、先行する南朝佛教における『楞伽経』の使用例はどうであったかといえば、『広弘明集』巻二六の梁の武帝「断酒肉文」におけるがごとく、もっぱら食肉禁止を説く経典として有名であったようであり、少なくとも天監年間頃までにはっきりと唯識思想をのべる経典として認識された跡はみとめられない。

『大集経』についても、北朝との比較において概略をのべるならば、経全体にある特定の思想的価値を付与した上で重視した跡は、南朝佛教には認め難い。[21]

さらに同様の傾向は、『菩薩地持経』や『華厳経』の場合にもある程度まで妥当するかもしれない。というのは、南朝において『地持経』は菩薩戒と直接関連する文脈で言及されることが断然多く、それ以外の文脈でこの経典を積極的に使用して教理学を構築することは少ないようである。対するに地論宗では、菩薩戒を超えた教義一般を多く『地持経』に負う。また『華厳経』も、南朝で既に重視されていたにはちがいないが、地論宗がそれを天親『十地経論』と直結させて理解するのと比べると、本質的なところでウエイトの置き方にちがいがあるように思うからである。

では、『楞伽経』『大集経』が翻訳後ほぼ百年経過した頃、にわかに地論宗の注目を集めた理由は何か。私見によればそれは、地論宗の始祖たる勒那摩提と菩提流支が翻訳し教授した如来蔵唯識思想が両経を前提していた点に一因を認めるべきである。

勒那摩提の翻訳に『究竟一乗宝性論』がある。この論が所依経典として引用する経典としては、経名を明示する

直接引用にかぎっても次の諸経がある。[22]（　）内は対応する代表的別訳経典をしめす。

『金剛般若波羅蜜経』（鳩摩羅什訳と菩提流支訳も同名）
『十地経』（羅什訳『十住経』、佛駄跋陀羅訳『大方広佛華厳経』十地品）
『如来蔵修多羅』（佛駄跋陀羅訳『大方等如来蔵経』）
『陀羅尼自在王経』（曇無讖訳『大集経』瓔珞品・陀羅尼自在王菩薩品）
『宝女経』（曇無讖訳『大集経』宝女品）
『宝髻経』（曇無讖訳『大集経』宝髻菩薩品）
『大海慧菩薩経』（曇無讖訳『大集経』海慧菩薩品）
『大般涅槃経』（法顕訳『六巻泥洹経』、曇無讖訳『大般涅槃経』）
『聖者勝鬘経』（求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乗大方便方広経』）
『如来荘厳智慧光明入一切佛境界経』（菩提流支訳も同名）
『不増不減経』（菩提流支訳も同名）

これをみて気づくのは、勒那摩提の教説における『大集経』の重要性[23]ではあるまいか。『宝性論』の性格上、上掲諸経はすべて如来蔵思想の文脈で引用される。『大集経』も如来蔵経典としての価値を有し、勒那摩提門下にとっては必須の学習対象であったと推測される。もしそうであれば、この経典が地論宗の間で重視されたのも納得が行く。

ちなみにおなじリスト中、対応経典の翻訳者として曇無讖と求那跋陀羅の名がみえるのは、思想史的にみたとき、単なる偶然ではない。なぜなら曇無讖と求那跋陀羅も瑜伽行派の系列に属した人物だからである。[24] 地論宗において、如来蔵・唯識思想と密接に関わるものとして両者の訳した諸経典全体が再評価された可能性もあろう。

地論宗における『大集経』重視の背景を窺わしめるのは『宝性論』だけではない。大集経諸品への言及は菩提流支訳『弥勒菩薩所問経論』にもみられる。さらには、『宝髻経』（大集経宝髻品）について『宝髻経四法憂波提舎』が東魏の毘目智仙によって翻訳される（五四一年）など、『大集経』重視の風潮と連動する動きもあらわれている。[25]

二　行位——凡夫位を中心に

つぎに、地論宗と南朝教学の接点となるもう一つの基本教理として、行位（修行階位、修行階梯）にかんする理論をとりあげよう。

人が佛教に帰依し出家した後、いかなるステップを踏んで修行をすすめ、はては悟りを得るか。これについて小乗佛教とりわけ説一切有部（＝薩婆多）は、佛をめざすのではなく、阿羅漢になるための修行階梯を確立していった。中国における教義導入の歴史的順序とは逆転するが、『倶舎論』等にみられるインド有部系修道論のあらましを比較材料としてまずはじめに確認しておこう。

道に志した者は、欲望の対象から心身を遠離したのち、まず「五停心観」とよばれる観法を行なう。すなわち不浄観・慈悲観・因縁観・界分別観・数息観である。たとえば貪欲な者は不浄観を、心の落ち着かない者は数息観を行なうなどして修行の準備をととのえるのである。

つぎに修行者は「四念処」（＝四念住、四意止）にすすむ。まず、身（身体）は不浄である、受（感覚）は苦である、心は無常である、法（事物）は無我である、の四項を観ずる。これを「別相念処」という。ついで身受心法のすべてについて、それらを不浄・苦・無常・無我であると観ずる。これを「総相念処」という。

これをマスターした修行者が次にいたる段階は「四善根位」である。四諦（苦集滅道）を有漏の智慧によって繰

返し分析的に観察するのであるが、それには「煖法」「頂法」「忍法」「世第一法」の四段階があって、順次レヴェルが上がって行く。そして世第一法の最終段階で修行者の智慧は、有漏智から無漏智に転換する。以上の過程において、修行者はまだ凡夫である。世第一法において無漏智を生じると、そのまま彼は「見諦道」（＝見道）とよばれる更に高い状態に入り、凡夫から聖人に変化する。見諦道の修行者はもっぱら理知的な煩悩を断滅させる。実際にはそれは僅か十五瞬間（十五心）のうちに行なわれるという。

見諦道の次は「思惟道」（＝修道）である。理知的煩悩は見諦道において既に断絶されているから、ここでは残された情意的煩悩の除去を行なう。それには長い時間がかかるとされる。その道のりは「四向四果」という語で呼ばれる。まず、思惟道に入る以前の見諦道十五瞬間の心を「須陀洹（向）」（＝預流向）といい、つぎの第十六瞬間目に修行者は思惟道へと上昇し、「須陀洹果」（＝預流果）とよばれる段階にいたる。これは僅か一瞬の心である。ここから情意的煩悩を断絶する修行がいよいよ始まるわけであるが、それは「斯陀含（向）」（＝一来向）と「斯陀含果」（＝一来果）、「阿那含（向）」（＝不還向）と「阿那含果」（＝不還果）、「阿羅漢（向）」と「阿羅漢果」という順序で進み、かくしてついに最終目的の阿羅漢となるのである。

以上が有部系行位の梗概であるが、六朝佛教史に即して考えるばあい、行位の典拠としては、当時翻訳された有部系文献に加えて、以下にみる鳩摩羅什訳『成実論』と曇無讖訳『大般涅槃経』の役割が大であった。これらによって六朝佛教修道論は形成され、インドの有部系理論とは異なる発展を遂げたのである。とりわけ『成実論』は、『倶舎論』翻訳以前の中国において、佛教教理を体系的にのべる最も主要な典籍として読まれた。『成実論』の作者ハリヴァルマンの帰属部派ないし学派問題に立ち入る余裕はないが、『成実論』は一種の有部批判書なのであった。それ故、『成実論』を基盤とした六朝佛教教理学は、『倶舎論』等の有部系論書を主とするインド佛教とはおのずと異なる形で発展を遂げたのであった。

『成実論』における須陀洹の三位と凡夫説

『成実論』巻一の分別賢聖品は、僧のありかたとして四行と四得をあげ、四行とは須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢を行ずること、四得とは須陀洹果〜阿羅漢果を獲得することであるとする。このうち須陀洹について次のように説明する。

須陀洹を行ずるに三種の人有り。一は随信行、二は随法行、三は随無相行なり。信行とは、若し人あり、未だ空・無我智を得ざるも、佛法を信ずるが故に佛語に随いて行なえば、故に（これを）信行と名づく。…是の故に当に知るべし、未だ真智を得ざるを随信行と名づくと。…是の人は、聞・思慧の中に在り、諸法を正観し、心に忍じて楽を欲すれば、未だ空・無我智を得ざると雖も、能く世間の忍法に似たるの心を生ず。（故に）此れ自り以来を凡夫地を過ぐと名づく。所以は何ぞや。後に当に広説すべく、若し信等の五根（＝信・勤・念・定・慧）無ければ、是の人は則ち外凡夫の中に住するも、是の人は漸習して（後に）煖法等の修慧を得ん。…
法行とは、是の人、空・無我智を得て、煖・頂・忍・（世）第一法の中に在り、法に随順して行なう。謂わく空・無我等なり。是を法行と名づく。
是の二行の人、見諦道に入れば、滅諦を見るが故に、無相行と名づく。…（T32, 245c-246a)

かく『成実論』は、須陀洹の修行として、随信行・随法行・随無相行の三位を立てる。見諦道十五心を随無相行とする『成実論』の見解が『倶舎論』等の説く有部の体系と相違することに注意しておきたい。(26)

さらに右の一節に「外凡夫」なる語がみえる点にも注目したい。これについては智相品に次のように定義される。又た『経』中に佛の説かく、「若し信等の五根無ければ、是の人を外凡夫の中に住すと名づく(27)」と。是の義は

内と外の凡夫有るを説く。若し達分善根[28]を得ずんば、外凡夫と名づく。（達分善根を）得ば、名づけて内（凡夫）と為す。是の内凡夫を亦た聖人と名づけ、亦た凡夫と名づく。外凡夫に因るが故に聖人と名づけ、見諦道に因るが故に凡夫と名づくればなり。（T32, 362a）

つまり『成実論』における外凡夫と内凡夫の弁別基準は、信等の五根＝達分善根＝無漏の善根、が確立しているか否かである。これが確立している者を内凡夫とよび、それ以前の段階を外凡夫として区別する[29]。ただし、内凡夫を煖・頂・忍・世第一法の四位に限定してよいかどうかは不明である。いいかえれば、『成実論』において、四念処位は内凡夫か外凡夫かについては、明確な説明がみられない。

『涅槃経』の行位説と南朝における教理的発展

『成実論』の所説は南朝の義解僧のあいだでどのように理解されていったか。それを窺う資料として、以下にみる『大般涅槃経集解』に記録される劉宋の西暦四六〇年頃の僧亮（＝道亮）、南斉の西暦四九〇年頃の僧宗の説がある。なお当該問題にかんするかぎり、『集解』の宝亮説（斉末梁初五〇〇年頃）は僧宗説と基本的に同様であり、際だった相違はみられない。

〔僧亮の凡夫説〕直前の議論で、『成実論』において内凡夫が四念処・煖・頂・忍・世第一法の五位をさすのか、煖法以上の四位をさすのか明らかでないとのべたが、この点は僧亮説の形成に影響をあたえたと思われる。彼は『大般涅槃経』南本巻三三、迦葉菩薩品を注釈する中で、外凡夫について次のようにいう。

「次に煖法を得」（T12, 824a）とは、外凡夫を断じ、正定聚に入る。初住位住なり。（T37, 592a）

またいう。

煖法已前の外凡夫も亦た十六行を行ずるを得。（T37, 594c）

こうした説明によるかぎり、四念処は外凡夫であって内凡夫ではない。しかし一方で僧亮は次のようにもいう。

四念処従り世第一法に至るまでに五品の善根有り。下・中・上・上の中・上の上也。

四念（処）を下と為す。

煖法を中と為す。

頂法を上（＝上の下）と為す。

忍法は上の中なり。

（世）第一法は上の上也。

（四）念（処）より前の諸法は不定なれば、五品に入らず。…

「次に世第一法を得」（T12, 824c）とは、『経』に内外凡夫有り。若し未だ内（凡夫）を断ぜざれば、世と名づけ、内外（凡夫）を断じ尽くせば、第一と名づくる也。此の五人（＝四念処・煖・頂・忍・世第一法）は、世間の無漏を得れば、亦た聖、亦た凡也。[30]

「苦法忍」（T12, 824c）とは、出世の無漏（智）もて内凡夫を断ずるなり。…（T37, 593ab）

さきの僧亮釈では四念処位は外凡夫であった。しかしここでは内凡夫に含め、五位を数えるごとくである。以上より、僧亮説において四念処を外凡夫とする説と内凡夫とする説が混在した模様をみてとれよう。

〔僧宗の凡夫説〕つぎに、『大般涅槃経』南本巻六、四依品にたいする南斉の僧宗説を検討してみたい。まず経は「善男子よ、是の大般涅槃微妙経の中に四種の人有り」として、煩悩性を具す人、須陀洹および斯陀含の人、阿那含の人、阿羅漢の人を挙げる。これら小乗行位の術語を大乗の十地説と関連付けようとする試みは経文自体においてある程度まで為されているのであるが、それにたいする僧宗釈は、さらにはっきりとした形で大小乗の行位を対応付けている。まず、第一の煩悩性を具す人すなわち凡夫を説明して僧宗は次のように言っている。

僧宗曰く。声聞位の中においては、内凡夫より始め、阿羅漢に終わる也。菩薩位の中においては、住前より始め、終りは十地を期す。少分の相似せるを取り、相い擬らえ配する也。此の四意止（＝四念処）従り世第一法に至るまでは、住前三十心に擬らう。並びに是れ折伏道にして、未だ真の無漏（智）を得ざる也。（T37，436b）

ここで僧宗は、『大般涅槃経』の意図をうけて小乗と大乗の階位を対応させるべく、基本構造を提示している。彼が四念処以下の五位をひとまとめにするのは、上にみた僧亮の第二解釈と一致する。僧亮はこの五位を「五品」「五人」と表現したが、僧宗は同じものを「五方便」と呼ぶ（T37，437a1-2，485c25-26，594c14）。なお、僧宗のこの表現は、梁初の宝亮に継承された（T37，593c10）。のみならず、後述のように、これは地論宗の用語とも関わることに、あらかじめ注意を喚起しておこう。

「住前三十心」とは、初地（＝初住）にいたる準備段階としての三種の十心をさす。この概念は中国佛教特有であり、五世紀に作成された三つの疑経『仁王般若経』『梵網経』『菩薩瓔珞本業経』――この順に成立――にみられる。[31]僧宗のいう「住前三十心」がこれら三経のどれともっとも近い関係にあるかは文面から知る由もないが、彼がここで、小乗の四念処～世第一法の五位を大乗の住前三十心と対応させているのは注目すべきである。この対応付けは、住前三十心の概念それ自体が中国で成立した以上、インド佛教には有り得ない、至極中国的な解釈といえるのである。

経の第二の須陀洹と斯陀含については、次のように小大乗の対応化をはかる。

僧宗曰く。声聞は見諦（道）を以て麁と為し、菩薩は三界を以て麁と為す。今、六住（＝六地）の終心にて三界の結（＝煩悩）を断じ尽くすは、須陀洹にて見諦（道の結）を断じ尽くすが如き也。七住（＝七地）にて始めて習気を侵すは、斯陀含にて思惟（道）の結を侵すが如き也。（T37，436bc）

第三の阿那含については次のとおり。

僧宗曰く。（声聞位の阿那含果において）欲界の惑尽き、上二界（＝色界・無色界）の思惟（道の煩悩）を犯し、下界に還りて生を受くることなきは、（菩薩位の）八地以上にて三界の外の若しくは麁、若しくは細なる（煩悩）を断じて、復た三界に還りて生を受くることなきを明かす。而るに七地は爾らず。…（T37, 436c）

最後の阿羅漢については、『大般涅槃経』そのものが菩薩の第十地に対応することを明示している。僧宗もそれに従う。

以上の僧宗説にのべられる十地は、華厳経系統の歓喜地にはじまる十地を前提とするように思われる。というのは、僧宗はこれらに補足する形で、別系統の十地との対応関係も掲げているからである。すなわち次のとおり。

第一に、未だ仮名法の空なるを得ざる従り、四念処の人に隣するまでは、乾慧地と名づく。

第二に、四念処を得る従り以上、世第一法に至るまでの信根立つる者（ここで「信根」は文脈上「信等五根」の意味）、之を性地と名づく。

第三に、苦忍心に登る従り以去（いじょう）、未だ須陀洹果を得ざるに至る以来（まで）は、八忍（八人）地と名づく。

第四に、見諦（道の結）を断じ尽くすは、名づけて見地と為す。

第五に、斯陀含果を得るは名づけて薄地と為す。

第六に、阿那含果を得るは、離欲地と名づく。

第七に、（阿）羅漢果は、已弁地（已作地）・第八辟支佛地・第九菩薩地・第十佛地と名づく。…（T37, 437a）

この対応付けは、先の十地とは異なり、『大品般若経』を承ける『大智度論』巻七五、釈燈喩品（T25, 585c–586a、原文省略）における声聞十地と菩薩十地の説をふまえている。さらにこまかなことをいえば、その中でもとくに声

南斉の僧宗による大小乗行位の対応関係

成実論の所説	凡夫						聖人				
			四善根位				見諦道	思惟道			
	五停心観	四念処	煖	頂	忍	世第一法	十五心	須陀洹果	斯陀含向・果	阿那含向・果	阿羅漢向・果
僧宗の涅槃経解釈	（対応なし）	住前三十心＝内凡夫位					初地～五地	六地	七地	八地・九地	十地
僧宗の共地解釈（大智度論）	乾慧地	性地					八忍地（八人地）	見地	薄地（或須陀洹、或斯陀含）	離欲地	已作地・辟支佛地・佛地

聞の十地に関する記述のみと合致する。いいかえれば、僧宗はここで、『大智度論』当該箇所の菩薩の十地に関する記述を殊更に省いて声聞の十地のみを用いるのである。

仔細に比較すると、もうひとつ異なる点がある。すなわち『大智度論』が性地を煖法以下の四位とするのにたいして、僧宗は四念処以上の五位＝五方便を性地とする。五方便という概念をみとめる僧宗と、そのような発想のない『大智度論』とでは、乾慧地と性地に対応する小乗行位が微妙に異なるのである。この点は地論宗の行位説とも関連するので後に再説したい。ともかく以上の諸点から再構成し得る僧宗の行位説を簡略に図示するならば前頁のようになろう。

かかる僧宗説は、上にみた『成実論』および僧亮の説をさらに一歩発展させて、『大般涅槃経』に示された小乗位と大乗位の対応関係を中国的に咀嚼した上で初めて明確にのべたものである。これは、『成実論』『大般涅槃経』という性質の異なる二つのテキストの説の融合を前提として初めて成立したと言ってよかろう。

僧宗の凡夫説は、要約するならば、次のようなものであったと考えられる。すなわち、小乗の行位としては、四念処・煖・頂・忍・世第一法の五位——五方便——にある者が内凡夫であり、それ以前が外凡夫である。他方、大乗の行位としては、住前三十心位にある者が内凡夫である、と。

歴史的にみたとき、かかる大小乗行位の対応付けが、南朝で、南斉の西暦四九〇年頃に明確な形をとったことは、その後の佛教史を検討するための大きな視点となる。さきにもふれたように、直後の宝亮説には僧宗説と同様の理解がみられるから、南斉頃の行位説がしばらくのあいだは保持されたと推察される(32)。

地論宗の『法界図』について

さきに、南斉の僧宗説に「住前三十心」という語が用いられ、『仁王般若経』『梵網経』『菩薩瓔珞本業経』と密

法界図の行位

三乗別教	外凡位	内凡位					聖人位							
		信行賢人	法行賢人				無相行							
	乾慧地	四念処	煖	頂	忍	世第一法	須陀洹果	斯陀含行	斯陀含果	阿那含行	阿那含果	阿羅漢	辟支佛乗	菩薩摩訶薩乗

↓

通教大乗	外凡位	内凡位			聖人位							
	十信位	習種性十住	性種性十行	道種性十迴向	聖種性十二位	初地	二地	〜	九地	十地	十一等覚地	十二妙覚地

↓

通宗大乗	外凡位		内凡位	聖人位
	一闡提位	十信位	同上	同上

接な関係にあることにふれた。五世紀後半期に相次いで成立したこれらの疑経（偽経）は、南朝教学の発展と関係している。すでに別稿で明かしたように、僧宗は『仁王般若経』を知っていたと考えられ、梁初の宝亮は『菩薩瓔珞本業経』にのみ現れる十住・十行・十廻向の三十心に言及している。さらにさかのぼれば、「住前三十心」という語はすでに四六〇年頃に僧亮によって用いられていたものなのであった[33]。

『菩薩瓔珞本業経』は、菩薩が十住・十行・十廻向を準備段階とし、初地に入り十地まで登った後、無垢地・妙覚地の後二地を極めるという四十二賢聖位を史上はじめて打ち立てた経典である。この体系は、同経の説く、十住の前の準備段階としての十心（＝十信心位）とあわせて、五十二位と数えられることもある。これが後代の中国佛教に計り知れない影響を及ぼしたのは周知のとおりである。影響のみとめられる比較的初期の有名な文献としては、一例として、吉蔵『勝鬘宝窟』巻上末に「内凡三十心」と「外凡十信」がみえることを指摘しておこう。こうした見解が確立した背景としては、南朝教学にその萌芽がみられるとはいえ、以下にのべる地論宗の宗義が少なからぬ影響をあたえたと考える方が適切であろう。

地論宗南道派の文献に『法界図』がある。青木隆氏によって複数の敦煌写本を校合した校訂本が作成されている[34]。成立年代については「智顗とほぼ同時代に成立し、智顗に影響を与えた地論宗説に最も近いものを伝えている文献の一つ」（青木氏）とされる。

『法界図』は、六道衆生・三乗別教・通教大乗・通宗大乗の四大項目から成る。行位を述べるのは三乗別教以下の部分である。青木氏のテキストにもとづいて、その基本的骨格を図示すれば前頁のようである。

以上の構成について青木氏は、三乗別教の構造が『成実論』巻一の説を中心にまとめ上げられたものであること、通教大乗と通宗大乗（これは骨格は同じだが内実が異なる！）が『菩薩瓔珞本業経』の五十二位を共通して用いること等々をすでに指摘しているが、私の上述所論によってさらに以下の点を補足することが可能であろう。

一、三乗別教の階位は、青木氏の指摘のとおり『成実論』を基盤とする。とりわけ信行賢人・法行賢人・聖位無相行の配置は、有部アビダルマと区別すべき『成実論』の説である。最初に乾慧地を置くのは『大智度論』によるであろうが、僧宗など南朝側の教学にはみられないようだ。三乗別教の行位中、阿羅漢までは声聞乗の行位であるが、その後にさらに辟支佛乗（縁覚乗）と菩薩摩訶薩乗（大乗）を置くのは、上述のように他の地論宗文献において別教が実質的に小乗教に限定される傾向があるのと比較すると、むしろ慧観の用語法の原義に立ち戻っているともいえる。

二、外凡夫・内凡夫の配置は、『成実論』をもとにするが、それを先導したのは僧亮・僧宗らの南朝の義解僧であった。ここに、地論宗にたいする、数十年先行して存在した南朝成実涅槃学の影響を想定することができよう。ただし大きな相違がある。南朝教学が別教と通教の体系を、並列の関係において対応させるのにたいして、別教↓通教↓通宗の順序を、深浅の相違にもとづく縦の系列として想定するのである（このことは、『法界図』の通教と通宗の説明の冒頭に各々「自此以後」とあることからも明らかである）。つまり、別教の最高位よりも通教の十信心位の方が高位となり、通教の十二妙覚地よりも通宗の一闡提位の方が高位となる。こうした理解は、地論宗南道派の文献、伝佛陀三蔵撰『華厳経両巻旨帰』とも共通する。ちなみにこれは、「通教の修行者は三阿僧祇劫の修行が満ちて佛果を得ても通宗に転じれば信位に入るにすぎず、『華厳経』を信じなければ「一闡提」であるまで断じている」[35]ところの、華厳経至上主義者による文献である。

三、通教について十二地をかぞえるのは『菩薩瓔珞本業経』によるが、さきに指摘した僧宗などの南朝側の説とは若干異なる点である。これは南朝教学における大小乗行位の対応付けが、小乗では阿羅漢、大乗では十地で終了していること、対するに『法界図』の別教が阿羅漢の後に辟支佛乗と菩薩摩訶薩乗の二項を加えていることとリンクした考え方なのであろう。さらに、いうまでもないことであるが、南朝には通宗大乗という概念そのものが存在

しなかったから、通宗大乗の行位は全体として地論宗独自の発案であったといえる。

地論宗の『法鏡論』について

青木氏は、別の論文[36]において、地論宗南道派文献『法鏡論』の説く行位について論考を行なっている。氏によれば、この文献も智顗と同時代の地論宗教学を反映するものであるが、その逸文に、乾慧地にはじまる十地の説がみられる。氏はそれを分析して次のようにいう、「そもそも乾慧地より佛地に至る十地を共の十地と規定したのは『大智度論』である。そして『大智度論』巻七十五では共の十地について詳述されているが、そこでは乾慧地より已作地まですべて声聞と菩薩の両者についての説明がなされているのである。ここで『法鏡論』は、『大智度論』の記述のうち、声聞についての説明の部分だけを利用しているわけである」と。ただしかし、『大智度論』巻七五の声聞に関する記述のみを利用するという興味深い傾向は、先に確認した僧宗説と合致する。したがって、ここにも南朝教学の影響をみとめるべきであろう。

また、青木氏は同じ論文の中で、『法鏡論』の特徴として、「四念処位と四善根を合わせて五方便位として、性地に置く」点を指摘し、それを天台の体系と比較した上で、五方便位が地論宗の用語であったことを指摘している。ちなみに五方便位は「内凡夫位中に五方便有り」という形で『法界図』でも前提されている。しかしこの用語も、地論宗に先んじて南朝教学で既に使用されていたことは本稿で既にふれたところである。くりかえしになるが、『大般涅槃経集解』巻一五（四依品）において、僧宗は、須陀洹果を説明する際、「果」にたいする原因としての「向」について「近向」（須陀洹果の直接原因としての須陀洹向）と「遠向」（須陀洹果の遠因）を区別して、

（見諦道の）十五心已来を近向と為し、五方便を遠向と為す。

といい、直後に智度論系の十地を述べる文脈で、

四念処を得る従り以上、世第一法に至るまでの信（等の五）根立つる者、之を性地と名づく。

という。これが南朝における「五方便」の端的な用例である（T37, 437a）。ちなみに右引用中にみえる「近向」「遠向」は、『成実論』巻一五、智相品の「須陀洹果を行ずるに、近有り遠有り。（四）念処等中に住するを遠行の者と名づけ、見諦を近と名づく」（T32, 362a）を典拠とする表現である。

「五方便」というカテゴリーは、青木氏が指摘しているように、疑経『菩薩瓔珞本業経』（T24, 1013c）の説く止観[37]・煖観・頂観・忍観・三界空第一観の五善根とも対応する。しかし地論宗の用語は、この経典から直接に派生したと想定するよりも、僧宗説を何らかの形でふまえると理解する方がはるかに自然であろう。[38]

四量説との関係

地論宗南道派の行位説としては、上述のほか、四量との対応付けがS六一三VとS四三〇三にみえる。四量とは教量・信言量・比量・現量である。これらはインドの瑜伽行唯識派が提唱した三種の量（正しい認識手段、プラマーナ、pramāṇa）から派生した。ヴァスバンドゥは教量（āgama＝āptavacana＝信言量）・現量（直接知覚、pratyakṣa）・比量（推理、anumāna）の三種をみとめ、その後、ディグナーガが現量と比量の二種のみをみとめる体系を確立した（教量を比量に含め別立しない）。しかし量を四種とする文献はインド佛教に存在しない。四量説は地論宗の発案なのである。

注意すべきは、地論宗南道派の内部においても三量説をとる系統（信言量を別立せず）と四量説をとる系統があったことである。法上『十地義疏』や慧遠『大乗義章』は三量説である。[39]それにたいして道憑に言及するS六一三Vには「四量義」という条があり、そこでは四量が、『菩薩瓔珞本業経』の説く習種性位十住心・性種性位十行心・道種性位十迴向心・聖種性位初地以上、の四位と対応づけられている（一六一―一六四行）。類似の説はS四

三〇三「広四量義第九」にもみえる（三〇五—三〇七行、三二〇—三二二行）。詳細は控えるが、ともかく四量と行位の対応は南朝教学には存在しない（そもそも量を重視する発想が南朝にはなかった）。したがって、これまた唯識思想を背景としたが故の地論宗独自の説と考えられる。

慧遠『大乗義章』の凡夫説

さいごに、慧遠の内凡夫説の一端を簡単に紹介し、上の所説と比較しておきたい。

第一に、慧遠は『大乗義章』の複数箇所において、五停心観・別相念処・総相念処を外凡夫位とし、煖・頂・忍・世第一法の四善根位を内凡夫位としている。[40] これは、南朝教学との比較でいえば、先述の僧亮の第一解釈に近似し、僧亮の第二解釈ならびにそれを受けた僧宗の解釈とははっきりと異なる。

第二に、大品・大智度論に説かれる乾慧地・性地…の十地と小乗行位の対応については、『大乗義章』巻一四、三乗共地義に説がみえる。これと僧宗の説と『法鏡論』の説を比較すると次のとおり。

〔慧遠〕言乾慧地者、謂声聞中五停心観・総別念処。…言性地者、（大智度）論言、従煖至世第一法。…（T44, 755c）

〔南斉僧宗〕第一、従未得仮名法空、隣四念処人、名乾慧地。第二、従得四念処以上、至世第一法、信根立者、名之性地。（本稿既出）

〔法鏡論〕外凡終、性空隣位中、説乾慧地。此五停心観可作。性地者、謂総想念処・別想念処及与善四根、合此五方便位、為性地也。（青木「天台行位説の形成に関する考察」四一頁、T45, 784c ——原文のまま）

四念処の位置付けは、ここでもまた、僧宗と法鏡論が一致するのにたいして、慧遠の説は異なるのである。

第三に、慧遠には、凡夫位にかんして「七方便」という術語がある。すなわち五停心観・別相念処・総相念処

（以上、外凡夫）・煖・頂・忍・世第一法（以上、内凡夫）を「七方便」とよぶ（「七賢」ともいう。『大乗義章』巻一七本、賢聖義ほか）。一方、南朝から非慧遠系の地論宗南道派に継承されたのは「五方便」であって「七方便」ではない。

これら三点はすべて、外凡夫と内凡夫の境界をどこに設定するか——四念処は外凡夫か内凡夫か——という問題と連動している。この問題にたいする答えの相違するが故に、慧遠の凡夫説は、僧宗から『法界図』『法鏡論』にいたる説とは異なるのであろう。

まとめ

本稿における南朝教学と地論宗教学の検討結果は、結論として、次のように簡略化できよう。

地論宗南道派の文献の中には、南斉梁初の建康における成実涅槃学の何らかの影響を受けていると考えられるものがある。本稿では、S六一三V等の教判説および法界図と法鏡論の行位説の一部にその影響がみられる点を具体的に指摘した。

これらの文献は、法上—慧遠の系譜とはやや異なる教理体系を有していた。かかる地論宗南道派の一派は、自らの立場を通宗教とよび、別教と通教よりも更に高位にあるもの、いいかえれば、より深い教義を明かすものとした。そして別教↓通教↓通宗教を、佛の説法の順序による時間系列として配するのではなく、教理内容の深浅の度合いに応じてランク付けしたのであった。

南朝佛教と地論宗の年代差異および術語の同一性と相違性などから総合的に判断するとき、地論宗における非慧遠系のこの一派は、別教と通教のレヴェルにおいては南朝教学を適宜採用しつつ若干の改変を加え、そこに自らの

立場である通宗教を上乗せする形で自説を体系化したと推測される。

このような南朝教学と地論宗教学のかかわりが、具体的にいつ頃いかなる地理的ルートで実現されたかといった更なる究明は本稿の範囲をこえる。今後の課題として、ひとまず筆をおきたい。

注

(1) 横超慧日「中国南北朝期の佛教学風」(『中国佛教の研究』、法藏館、一九五八年)。

(2) 佛教にかぎらず広く六世紀中頃の南北の文化的風潮の相違を窺う資料として『顔氏家訓』があり、その研究として、吉川忠夫『六朝精神史研究』(同朋社、一九八四年)第九章「顔之推論」がある。また、六朝期の僧侶の活動を、間諜行為をはじめとする政治的社会的な視点から考察した興味深い研究として次を参照。藤吉真澄「六朝佛教教団の一側面——間諜・家僧門師・講経斎会」(川勝義雄・礪波護編『六朝貴族制社会の研究』、京都大学人文科学研究所、一九八七年)。

(3) 慧光の没年は次を参照。諏訪義純『中国中世佛教史研究』(大東出版社、一九八八年)二〇八頁注七。諏訪氏の言及する海雲「霊裕法師灰身塔大法師行記」については次を参照。牧田諦亮「宝山寺霊裕について」(『東方学報』京都三六、一九六四年)二六二—二六四頁。大内文雄「宝山霊泉寺石窟塔碑の研究——隋唐時代の宝山霊泉寺」(『東方学報』京都六九、一九九七年)三二九—三三二頁。

(4) 青木隆「中国地論宗における縁集説の展開」(『フィロソフィア』七五、一九八七年)。石井公成『華厳思想の研究』(春秋社、一九九六年)五〇五頁。

(5) 智顗『法華玄義』巻一〇上(T33, 801ab)、吉蔵『法華玄義』巻二(T34, 374c)、法蔵『華厳経伝記』巻二慧光伝(T51, 159b)、同『華厳五教章』巻一(T45, 480b)、同『華厳経探玄記』巻一(T35, 110c-111a)、凝然『五教章通路記』巻一一(T72, 366c)。

(6) 青木隆「敦煌出土地論宗文献『法界図』について——資料の紹介と翻刻」(『東洋の思想と宗教』一三、一九九六年)五九頁。同「天台大師と地論宗教学」(『天台大師研究』一九九七年)二四六頁。

(7) 古泉圓順「敦煌出土佛典注釈書の「円宗」」(『IBU四天王寺国際佛教大学文学部紀要』一五、一九八二年)三七頁。石井前掲書五二一—五三三頁と五一二頁。

(8) 毘曇と成実は、慧光の四宗説では順に第一の因縁宗と第二の仮名宗にあたる。これらを代表とするところの「別教」とは、

小乗佛教の教説一般のことである。地論宗戒律文献『毘尼心』末尾には三法印・四法印・五法印の説がみえ、順に、小乗教(!)・通教大乗・通宗大乗の立場とされる(T85, 672ab)。ここに別教と小乗教の同義性が窺われる。しかし一方で、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗の全体の意味で別教を用いる地論宗もないわけではない。たとえば本文後述の『法界図』がそうである。さらに、S六一三V等の地論宗諸文献において、経(佛説)のみならず論までもが教判の対象となっていることに注目しておきたい。地論宗の教判は、釈尊一代の教説の分類という体裁をとりながら、その実は佛教教理全体を対象とする分類体系なのである。なお吉蔵以前の時点で、すでに地論宗が『成実論』を小乗と判定していた点にも留意しておこう。慧遠『大乗義章』巻一、二諦義は、『成実論』の教説を四宗中の破性宗であるとして、「小乗中の深」なるものと明言している。

(9) 古泉前掲論文三八頁。さらに、地論宗による涅槃経注釈書にも「円教」が用いられることについては次を参照。青木隆「敦煌出土地論宗文献『涅槃経疏』に説かれる教判と因果説」(『印度学佛教学研究』四六―一、一九九七年)二五八頁。

(10) 宗通は、梵語シッダーンタ・ナヤ(siddhānta-naya)に対応する。複合語前分シッダーンタ(宗)は、定説・確定した教説のこと。後分ナヤ(通)は、動詞語根 nī(導く)の派生名詞であり、導くもの・議論の進め方・教義などを意味する。『楞伽経』における宗通については先行研究として次を参照。菅沼晃「入楞伽経における dharmanaya について」『印度学佛教学研究』一八―二、一九七〇年、一二八頁。

S六一三Vは、通宗における通を説明して「体の融るが故に通なり」という。対するに『四巻楞伽』の宗通における通は、naya の訳語であって意味がやや異なる。したがって、通宗が宗通より派生したと仮定するならば、そこには「通」の意味の読み変えがあったことになる。

通宗と宗通は、やや後の時代に成立した伝佛陀三蔵撰『華厳経両巻旨帰』において、はっきりと関連づけられている。「初言宗別者、一者通宗大乗、二者通教大乗。楞伽経云、一者宗通、二者説通。宗者、為修行者、説者、示童蒙。初言宗通者、即通宗大乗。…」(石井前掲書三九頁。さらに同六六頁も参照)。なお、劉宋・求那跋陀羅訳『四巻楞伽』の「宗通」「説通」に対応する語句は、北魏・菩提流支訳『十巻楞伽』では「建立正法相」と「説建立正法相」または「建立説法相」(T16, 542c)であり、「宗」を使用しない。すなわち通宗が『楞伽経』に由来するとすれば、それは劉宋訳なのであって、北魏訳ではあり得ないのである。地論宗南道派が多く北魏訳楞伽経を用いず劉宋訳を用いた点はすでに指摘されている。坂本幸男『華厳教学の研究』(平楽寺書店、一九五六年)三六三頁、竹村牧男「地論宗と『大乗起信論』」(平川彰編『如来蔵と大乗起信論』、春秋社、一九九〇年)注一一五。なお本稿後注(20)も参照。

(11) 青木隆「天台行位説の形成に関する考察――地論宗説と比較して」(三崎良周編『日本・中国　佛教思想とその展開』、山喜

房佛書林、一九九二年）四〇—四一頁。石井前掲書七五頁注五一も参照。

(12) 注(10)における引用をみよ。

(13) 石井前掲書第一部第一章「地論宗における『華厳経』解釈——『華厳経両巻旨帰』を中心として」。

(14) 『大般涅槃経集解』巻三五「僧宗曰。……如従牛出乳者、佛説小乗四諦法輪、此是成佛十二年中説也。従乳出酪者、謂十二年後説三乗通教、大品経是也。……」（宝亮説は省略。T37, 493ab）。ただし、僧宗や宝亮のここでの注釈は、聖行品（T12, 690c-691a）の乳→酪→生酥→熟酥→醍醐の説にもとづく点で、通常の五時教判とかなり異なる。この比喩のうち、別教に対応するのは乳であるが、これを僧宗は「小乗四諦法輪」、宝亮は「小乗三蔵」であるとして、ともに別教を小乗教と同義と理解している。これは慧観の説とは異なり、地論宗の説に同じい。

(15) 拙稿「疑経『梵網経』成立の諸問題」『佛教史学研究』三九—一、六三頁。

(16) 別教を小乗教と同義に解釈する僧宗と宝亮の説については注(14)をみよ。

(17) 衆経別録の研究として次を参照。内藤竜雄「敦煌出土衆経別録残巻」（大崎学報一二二、一九六七年）、同「『衆経別録』の目録学的研究（上）」（『同』一二四、一九六九年）、岡部和雄「敦煌蔵経目録」（『講座敦煌7敦煌と中国佛教』、大東出版社、一九八四年）三〇三頁。

(18) 漸教・頓教・円教は、それぞれ、すべて梁初までの南朝で使用されていた。漸教・頓教は慧観の教判に、円教は『大般涅槃経』の注釈にあらわれる。ただし南朝のばあい、「円教」は「偏教」（＝「昔教」）に対立する概念であって、具体的には『涅槃経』のみをさす。その点で地論宗の解釈と異なる。「偏教」「円教」の用例としては、たとえば『大般涅槃経集解』の僧亮釈（T37, 414c, 452c, etc.）、僧宗釈（451b, 454c, 458c, etc.）、宝亮釈（453c, etc.）をみよ。かかる用語は、『涅槃経』を満字教とし、他の諸経を半字教とする「半満」の説（僧亮釈参照、433b）にもとづく。

(19) 『楞伽経』については、『四巻楞伽』の段階ですでに世親の唯識思想（唯識三十論）の影響がみられるという興味深い指摘がある。L. Schmithausen, A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra, *Asiatische Studien* 46-1, 1992.

(20) S六一三Vの「五法三自性」の第五八行—六一行は、劉宋・求那跋陀羅訳『四巻楞伽』巻四の五法・三自性説にもとづく。五法とは、名・相・妄想・正智・如如である（T16, 510c）。他方、菩提流支訳十巻本では、同じものが名・相・分別・正智・真如と訳されている（T16, 557b）。S六一三Vの用語は四巻本と一致する。また、法上『十地（論）義疏』巻一に「楞伽経に云く」として「心為採集主、意為広採集」云々（T85, 763c）という。対応する四巻本は「心名採集業、意名広採集」（T16, 484b）、十巻本は「心能集諸業、意能観集境」（T16, 523c）とあるから、法上の用いたのも四巻本であったであろうと推測され

る。関連議論として前注(10)も参照。

(21)『大集経』が梁初までの南朝で用いられる場合、『経律異相』(T53, 41a, 53a, 209b)の引用におけるように佛・佛弟子の因縁譚を掲載する経典としてであるか、あるいは『高僧伝』巻一一明律篇末の論のように(T13, 159ab; T50, 403a)五部派との関連においてであるか、のいずれかの傾向がある。例外は、南斉の蕭子良が「抄方等大集経十二巻」を作成したことであろう(出三蔵記集巻五新集抄経録)。ただし蕭子良の当該抄経作成の意図は不明であり、重視の度合もわからない。

(22)『宝性論』は、本文所掲のほか、「宝積経」として『大宝積経迦葉品』の一節を、「六根聚経」として『瑜伽師地論菩薩地』に対応する一節を引用する。また「経に言く」として引用するものには虚空蔵所問経・無尽慧所説経(ともに『大集経』にふくまれる)や堅固深心品経と一致するものがある。これら『宝性論』の引用する経論の詳細については次を参照。高崎直道『宝性論』(講談社、一九八九年)。

(23)如来蔵思想における『大集経』の位置については次を参照。高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、一九七四年)第一篇第四章第二―三節。

(24)曇無讖は瑜伽行派の論書『菩薩地持経』ならびに、如来蔵思想に濃厚に影響された『大般涅槃経』をもたらした。そして『地持経』にもとづく菩薩戒を中国に知らしめた。求那跋陀羅はインドで大乗に入門した当初から『大品般若』『華厳経』との機縁を有し、菩薩戒を受けた(求那跋陀羅伝)。そして中国到来後は『勝鬘経』『楞伽経』『央掘魔羅経』等の如来蔵経典を訳出した。

(25)ただ、北朝において『大集経』がいつ頃から注目され始めたかはっきりしない。僧伝をみるかぎり、この経典に注目した最初の僧侶は曇鸞(四七六―五四二)のようである。彼は『大集経』の内容が深く理解しがたいために、自ら注釈を始めたが途中でノイローゼとなり中断したという。『続高僧伝』巻六曇鸞伝、諏訪義純『中国南朝佛教史の研究』(法藏館、一九九七年)三五一頁。ただこの逸話は年代が特定できず、この経典に注目した動機も不明である。『大集経』が末法思想の流行以前に地論宗で尊重されていたことについては石井前掲書五一〇頁以下を参照。五五〇年頃を成立の下限とする勝鬘経注釈S六三八八に「勝鬘等は是れ円中の円なり。大集の流なるが故也」の一文が認められること(古泉前掲論文)は、『大集経』重視を基盤とした上で『勝鬘経』を円宗とする教理が生じたことを意味するであろう。なお『大集経』は『金剛仙論』にも数回言及される。とくに同論に「相い伝えて云わく。如来一代、成道より乃ち涅槃に至るまで、恒に摩訶般若・華厳・大集を説き、未だ曾て断絶せず」(T25, 801b)とあるのは、「(東)魏天平二年(五三五)菩提流支三蔵於洛陽訳」という紀年を信じてよいならば、『大集経』を重視する風潮が、南道派のみならず北道派にも存在し、しかも菩提流支の生前にあるていど確立していたことになる

のであろう。『金剛仙論』が中国成立である可能性については次を参照。望月信亨「金剛仙論の作者に就て」（同『佛教史の諸研究』一九三七年所収）、『仏書解説大辞典』「金剛仙論」の項（辻森要修）。ともかく、『大集経』が地論宗の成立当初から重視されていた可能性は検討の価値がある。

(26)『倶舎論』は、見道位を随無相行とせず、随信行あるいは随法行とする。玄奘訳巻二三「見道位中の聖者に二有り。一は随信行、二は随法行なり。…諸の鈍根のものは随信行者と名づけ、諸の利根のものは随法行者と名づく」（T29, 122b）。同じ見解は僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』巻五賢聖品（T28, 910c）等にもみえる。

(27)『成実論』中の引用「又経中佛説。若無信等五根、是人名住外凡夫中」と同じものが『倶舎論』にみえる。真諦訳「佛世尊説。若人一切種、無有信等五根、我説此人、在正法外住凡夫衆類中」（T29, 174c）。玄奘訳「故世尊説。若全無此信等五根、我説彼住外異生品」（T29, 15a）。梵文 uktaṃ hi Bhagavatā yasyemāni pañcendriyāṇi sarveṇa sarvaṃ na santi tam ahaṃ bāhyaṃ pṛthagjanapakṣāvasthitaṃ vadāmīti/(Pradhan 2d ed., 42, 25-27)。これは『雑阿含経』巻二六（六五二番）の一節「若於此五根一切無者、我説彼為外道凡夫之数」（T2, 183b）に同定し得る。本庄良文『倶舎論所依阿含全表』一九八四年、私家版参照。さらに僧伽跋摩訳『雑阿毘曇心論』巻十一にも「如所説。若無信等五根、我説是凡夫輩」（T28, 963b）と類似の一文がみえる。ここで注意すべきは、『倶舎論』『雑阿含経』ともに、外凡夫とは佛教を信じない外道であるとする点である。『倶舎論』は、上掲一節の直後の箇所で、善根が断絶されているか否かを基準に、凡夫を外凡（bāhyakaḥ pṛthagjanaḥ）と内凡夫（ābhyantarakaḥ pṛthagjanaḥ）の二種に分類している。これは『成実論』が佛教信者中にも外凡夫の存在をみとめるのと異なる。関連議論として後注(29)も参照。

(28) 達分善根について。『成実論』巻二、四法品「又た四種の善根有り。退分・住分・増分・達分なり。諸禅定を離れ、礼敬誦読す、是れ等の善根を名づけて退分と為す。定を得る等の善根、是れを住分と名づく。聞思等従り諸善根を生ず、是れを増分と名づく。無漏の善根、是れを達分と名づく」（T32, 250c）。cf.『阿毘曇毘婆沙論』巻三「達分善根とは、煖法乃至世第一法を謂う」（T28, 25a）。

(29)『成実論』は、広義には非佛教徒をも外凡夫にふくめる。巻一四の善覚品「又た聖慧根（巻一六、三慧品、T32, 366c）を得れば佛弟子と名づく。余の人を外凡夫と名づく」（T32, 354b）。すなわち『成実論』において外凡夫とは、非佛教徒ならびに佛教徒のうちの五停心観まで或は四念処までに進んだ修行者をさす概念である（本文にのべたように、四念処が外凡夫位か内凡夫位かは問題であるが）。関連議論として注(27)も参照。

(30) 僧亮説中、「『経』に内外の凡夫有り。…亦た聖、亦た凡也」の箇所は、本文既出『成実論』智相品の一節に対応する。

(31) 三十心については前掲拙稿六〇頁以下をみよ。なお、その七七頁注六において私は、六朝佛教において内凡夫とは必ず四善根位のことであるかのように書いたが、本稿で検討したように、六朝期の内凡夫は四善根位のみをさす場合と四念処位をふくむ五位をさす場合の二つがある。ここに旧稿の不備を明記し補正したい。

(32) 宝亮以後の南朝文献として法雲『法華義記』がある。そこでは内凡夫位・外凡夫位・聖位といった行位が様々に前提されるが、僧宗や宝亮の行位説とは異なる点も多い。詳細は今後の課題としたい。

(33) 前掲拙稿六〇頁以下。

(34) 石井前掲書所収「敦煌出土の地論宗文献」、青木「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」。

(35) 石井前掲書四〇頁と七〇頁。

(36) 青木隆「天台行位説の形成に関する考察」。

(37) 宋元明三本は止観、麗本は正観に作る。「止」とは四意止（＝四念処）の意味であろうか。

(38) 南斉の僧宗説より以前に「五方便」の用例が存在するかどうか、何らかの翻訳文献にもとづくのかどうか、寡聞にして私は知らない。『菩薩瓔珞本業経』は「五方便」に類似する「五善根」に言及するのであるが、この経典については南朝佛教の影響を受けて四八〇～五〇〇年頃に中国で成立したと私は考えている。前掲拙稿六七―七〇頁で指摘した二諦説・頓悟説・宝亮説との対応・二種法身説といった視点にくわえて、本稿でとりあげた五方便説をも考慮に入れた上でこの経典の成立問題を総合的に検討するとき、成立の素材として、南朝の教理学的発展過程は看過できない。少なくとも五世紀北朝佛教史の動向だけからこの経典の成立を説明するのは全く不可能である。

(39) 法上『十地義疏』巻三に「三量智」（T85, 777b19）の語がみえる。巻一に「現量智」「比量智」「信言智」（764a16-19）が言及される。慧遠『大乗義章』巻一〇、三量智義は、四量説には聖典に根拠がないという――「人有り、此に就きて量を分ちて四と為す。現量を一と為し、比量を二と為し、教量を三と為し、信言を四と為す。此れ亦た傷無きも、但だ経論（の説）に非ず」（T44, 671b）。

(40) たとえば慧遠『大乗義章』巻一七本、賢聖義「五停心観と総別念処は、判ちて外凡と為す。煖等の四心は説きて内凡と為す。見道已上は説きて聖と為す」（T44, 789b; cf. 792bc, 499c）。

随縁の思想

石井公成

一　はじめに

「随縁」という概念を重視したことで知られる人物が二人いる。一人は、言うまでもなく法蔵（六四三—七一二）である。法蔵は、初期の作である『五教章』では、真如随縁を説く立場を大乗終教と規定し、真如随縁を認めない新訳唯識説を大乗初教と呼んで終教の下位に位置づけたうえで、両者の心識説の違いを強調したほか、中期の『大乗起信論義記』では、真如随縁を説く立場を如来蔵縁起宗と称して四宗判の最上位に置くに至っている。法蔵のこうした教判は、今日に至るまで仏教史の図式に大きな影響を与えてきた。

もう一人は、菩提達摩である。この場合は、どこまでがその真説であるかが問題になるが、菩提達摩の真説とされる「二入四行論」では、四行中の第二の随縁行について、

第二随縁行者、衆生無我、並縁業所転、苦楽斉受、皆従縁生。若得勝報栄誉等事、是我過去宿因所感、今方得之、縁尽還無、何喜之有。得失従縁、心無増減。喜風不動、冥順於道。是故説言随縁行。(1)

と述べている。すなわち、この世での苦楽は、みな過去の業因が実を結んだものであり、縁が尽きれば消えさって

しまうため、素晴らしい報償や栄誉などを得ても、因縁による仮のものにすぎないと見て、心を動かされないようにして道と一体になるよう努めてゆくことを随縁行と呼ぶのである。法蔵の説く随縁と随縁行における随縁とは、仏性・如来蔵系の思想における用例と因縁の思想に基づく仏教の一般的な用例を代表しているように見えるが、両者とも随縁の語を心の問題とからめて扱っていることが注目されよう。

実はこれは偶然ではない。随縁という語は、六朝期の漢訳経論では、用例も少なく、あまり熟していない語であるが、漢訳経論に見える場合、その多くは心に関わる文脈においてのことであったうえ、中国でこの語を重視して用いたのは、仏性・如来蔵思想の立場に立って心の問題を論じた人々がほとんどなのである。

ただ、真如随縁を説く経論の代表と見られてきた『起信論』自身は、随縁という語そのものは用いていない。その『起信論』の最も初期の注釈である曇延（五一六—五八八）の『起信論義疏』にしても、縁熏習鏡を釈した箇所で、

四縁熏鏡者、依出離法身起応化二身、従於大悲流出十二部経、作諸衆生外縁。熏習鏡者、謂受用鏡。謂依法出離者、不示応化二身、依離垢法身、遍照衆生之心也。以仏日慧光照諸衆生二種之心。一本性浄心、二随縁用心也。（続蔵一—七一—五四六上）

と述べているように、離垢の法身が衆生の二種の心、すなわち、自性清浄なる「本性浄心」と、縁に随って活動する「随縁用心」とを明らかにするのだという箇所で、随縁の語が一度用いられているにすぎない。この「縁」とは、法身が「外縁（外的対象）」の形で衆生に働きかけたものであり、どのような形で働きかけるかは衆生の機根によ る。そうした衆生の心の本質は「本性浄心」とされているが、右の引文では、真如が染なる縁に随って染法として展開するという、いわゆる真如随縁の図式は強調されていないため、典型的な真如随縁の用例とは言いがたい。そのような真如随縁の思想を積極的に説き、実際に真如随縁ないしそれに類した語を用いたのは、浄影寺慧遠（五二

三―五九二）ないし以後の地論宗南道派の人々や、その影響を受けた人々なのであり、法蔵はその流れを受けていることに注意しておく必要がある。

もう一つ注意すべきことは、随縁の語を教理面で盛んに用いた人々には、中国思想との習合が見られる場合が多いということである。このことは、法蔵の思想を新たな視点から見直すうえで、また随縁行を含む二入四行説の性格を明らかにするうえでも重要であろう。そこで、本稿では、法蔵における随縁の用例を確かめたのち、随縁の思想の形成過程を探ったうえで、二入四行説中の随縁行について検討し直してみたい。

二　法蔵における随縁

法蔵は、最初期の著作である『五教章』の段階から、随縁についてしばしば言及している。これは華厳教学の実質的な確立者である智儼（六〇二―六六七）が離れようとした地論宗南道派の教学をとりこんだうえで、法蔵なりの展開を示したものである。真如随縁の語を用いているのは、いずれも大乗終教の立場を説明し、心に関わる議論をしている箇所であり、

以真如随縁与染和合成本識時、即彼真中有本覚無漏、内熏衆生、為返流因、得為有種性。梁摂論説為黎耶中解性、起信論中説黎耶二義中本覚是也。（大正四五・四八七下）

又此教中、煩悩等法、皆是真如随縁所作。是故不異真如是煩悩義。如起信論説、又経云一切法即如如等。煩悩準此。（同・四九四中）

由此三義故、三性一際同無異也。此則不壊末而常本也。経云。衆生即涅槃。不復更滅也。又約真如随縁依他似有所執情有、由此三義亦無異也。（同・四九九上）

とあるように、教証として『摂大乗論』『起信論』『維摩経』があげられている。

法蔵の数多い随縁の用例のうち、内容についてまとまった記述が見られるのは、次の二箇所である。まず、諸教の教理の違いを述べた「諸教所詮差別」の十門のうち、第一の「心識差別」では、大乗初教でしかないとされる新訳唯識説と違い、如来蔵思想に基づく大乗終教では真如の随縁を説くとして、

若依終教、於此頼耶識、得理事融通二分義。故論但云、不生不滅与生滅和合非一非異、名阿梨耶識。以許真如随熏和合、成此本識。不同前教業等生。故楞伽云、如来蔵為無始悪習所熏名為蔵識。又云。如来蔵受苦楽、与因倶若生若滅。又云。如来蔵名阿頼耶識。而与無明七識倶。又起信云。自性清浄心、因無明風動成染心等。如是非一。問。真如既言常法、云何得説随熏起滅。既許起滅、如何復説為凝然常。答。既言真如常故、非如言所謂常也。何者聖説真如為凝然者、此是随縁作諸法時、不失自体、故説為常。是即不異無常之常、名不思議常。非謂不作諸法、如情所謂之凝然也。故勝鬘中云。不染而染者、明随縁作諸法也。染而不染者、明随縁時不失自性。（大正四五・四八五上）

と述べている。すなわち、真如が過去の悪習による熏習によって染法と和合したものが終教のアーラヤ識であるとして、真如の随縁を説くのである。法蔵は、『楞伽経』を引き、そうしたアーラヤ識を如来蔵と同一視しているが、『大乗義章』が、

楞伽捃末、説境界風、皆得無傷。有人一向説彼海水、喩第七識不喩真識。此言大偏。如彼経中説、如来識以為蔵識、第七妄心。蔵名業相識。経自説言、蔵識如巨海、業相猶波浪。云何乃言水喩七識。（大正四四・五三三上）

と述べているように、蔵識を如来蔵識と解釈することは、地論宗南道派では、『四巻楞伽』に基づく解釈として早くから確立していた。

法蔵は、右の引文では、新訳唯識説が所依とする経典などの中に、真如について「凝然（じっとしたまま）[2]」と説くものがあるのは、真如が「縁に随って諸法と作る」場合でも清浄なる「自体」を失わないことを意味するのであって、真如が随縁して諸法にならないと説くのではないのであり、『勝鬘経』が如来蔵について「不染而染」と述べているのはその証拠であるとする。「不染而染」とは、『勝鬘経』自性清浄章が如来蔵の意義を強調して、

刹那善心、非煩悩所染。刹那不善心、亦非煩悩所染。煩悩不触心、心不触煩悩。云何不触法、而能得染心。世尊。然有煩悩有煩悩染心自性清浄心、而有染者。難可了知。（大正一二・二二二中）

と説いている部分の取意であるが、随縁の具体的な教証として『勝鬘経』の右の箇所、すなわち、自性清浄心と煩悩との関係について論じた箇所があげられている点に注意しておきたい。

というのは、右の心識差別の引文が『楞伽経』と『勝鬘経』を引いていることが示すように、『勝鬘経』と『楞伽経』は中国仏教が如来蔵思想を受容する際の中軸であって、両経は一体のものとして学ばれていた形跡があるためである。[3] 実際、『楞伽経』は、

大慧。我於此義以神力建立、令勝鬘夫人及利智満足諸菩薩等宣揚演説如来蔵及識蔵名与七識倶生、声聞計著、見人法無我。故勝鬘夫人承仏威神、説如来境界、非声聞縁覚及外道境界。……爾時世尊欲重宣此義。而説偈言

甚深如来蔵　而与七識倶　二種摂受生　智者則遠離
如鏡像現心　無始習所薫　如実観察者　諸事悉無事
如愚見指月　観指不観月　計著名字者　不見我真実
心為工伎児　意如和伎者　五識為伴侶　妄想観伎衆　（大正一六・五一〇中〜下）

とあるように、自ら『勝鬘経』の如来蔵説に基づいていることを明言しつつ特異な心識説を展開しているため、『楞伽経』を学ぶ者は、『勝鬘経』も学んだのである。右の『楞伽経』の偈が「心為工伎児」と説いているのは、も

ちろん、「心は巧みなる画師の如し」と説く『華厳経』のいわゆる唯心偈に通じる。実際、『楞伽経』はしばしば「三界唯心」を強調しており、これは『十地経』(『華厳経』十地品)に基づいたものである。このため、『楞伽経』を重んずる者たちは、『華厳経』や『十地経』も併せ学んだのである。教理の研究に力を入れ、特に心の問題を追求していった者たちは、『楞伽経』や『勝鬘経』を重視するとともに、『十地経論』や『摂大乗論』など、より詳細な心識説を説いた論書が訳されたり、心識説について論じた偽経が世に出るたびに、それらに取り組んでいったものと思われる。

『五教章』のうちで、もう一箇所、随縁について詳しく説明しているのは、唯識三性説に関して独自の解釈を述べた三性同異義の冒頭部分である。

問。如何三性各有二義、不相違耶。答。以此二義無異性故。何者無異。且如円成。雖復随縁成於染浄、而恒不失自性清浄。秪由不失自性清浄故、能随縁成染浄也。猶如明鏡現於染浄。雖現染浄而恒不失鏡之明浄。秪由不失鏡明浄故、方能現染浄之相。以現染浄知鏡明浄、以鏡明浄知現染浄。是故二義唯是一性。(大正四五・四九九上—中)

法蔵は、この前後の文章中で盛んに随縁の語を用いているが、ここでは、明鏡が染なる現象や浄なる現象を映し出しながらも、明鏡自体は自性清浄を失わないことを譬喩として強調しつつ、依他性は染浄の二つの性格を合わせ持つとする『摂大乗論』の二分依他性説を拡大し、三性すべてに相反する二義があることを強調している。この明鏡の譬喩が『楞伽経』に基づくことは言うまでもない。『四巻楞伽』は、早い時期に随縁の語を用いた数少ない漢訳経典の一つにほかならないのである。しかも、その随縁を説いた箇所とは、

如是外道見習所熏妄想計著。依於一異倶不倶。有無非有非無。常無常想。而不能知自心現量。譬如明鏡随縁顕現一切色像。而無妄想。(大正一六・四九一中)

とあるように、明鏡が「随縁して一切の色像を顕現す」るという譬喩を用い、鏡が対象に応じてその像を映しだすように、心が妄想によって対象を作り出してしまうことを説いた箇所なのである。『四巻楞伽』では、このほか四例の明鏡の譬喩が見られるが、それらは、以下に見るように、すべて認識に関するもの、すなわち、心の働きについて述べるものばかりである。

大慧。略説有三種帰広説有八相何等為三。謂真識現識及分別事識。大慧。譬如明鏡持諸色像、現識処現亦復如是。（大正一六・四八三上）

爾時世尊告大慧菩薩言。四因縁故眼識転。何等為四。謂自心現摂受不覚。無始虚偽過色習気計著。識性自性欲見種種色相。大慧。是名四種因縁水流処蔵帰転識浪生。大慧。如眼識一切諸根微塵毛孔倶生、随次境界生亦復如是。譬如明鏡現衆色像。（同・四八四上）

譬如人学音楽書画種種技術、漸成非頓。如来浄除一切衆生自心現流、亦復如是。漸浄非頓。譬如明鏡頓現一切無相色像、如来浄除一切衆生自心現流、亦復如是。（同・四八六上）

無始過相続　愚夫痴妄想　明鏡水浄眼　摩尼妙宝珠
於中現衆色　而実無所有　一切性顕現　如画熱時炎
種種衆色現　如夢無所有　（同・四九二上）

『四巻楞伽』では、「明鏡」でなく、単に「鏡」の語を用いることもあるが、『勝鬘経』に言及していた先の引文箇所が示すように、その場合もほとんどは心の働きに関わる場面で用いられている。

法蔵は、さらに、因の種子の中にのみ六義を認める立場は大乗初教にすぎないと断言したのち、

若縁起秘密義、皆具此六義。此約終教。以此教中六七識等、亦是如来蔵随縁義、無別自性。是故六七識亦具本識中六義也。（大正四五・五〇二中）

とあるように、終教では如来蔵が随縁して前六識と第七識となるため、前六識と第七識も根本の識である第八阿梨耶識中の種子の六義を具足するのだ、と強引な主張を展開し、「如来蔵随縁」の語を用いている。ここでの随縁も、また心に関わる場面での用例である。

法蔵は、『起信論義記』では、『起信論』の「本覚随染」の表現を承け、「本覚随縁」という語を用いているが、これも心に関わる文脈においてのことである。

問若真心即是仏者。何故下文云、従諸波羅蜜等因生。答。此約本覚随縁義説。然其始覚覚至心源、平等一際、有何差別。上来約終教説。（大正四四・二七五上）

すなわち、『起信論』が本覚を強調するだけでなく、善根が「諸の波羅蜜等の因から生ず」るなどと段階的な修行を説いている箇所もあるのは、本覚が随縁して因行としての波羅蜜行として現じていると見るのであり、始覚を得て「心源」を悟れば諸波羅蜜の実践による段階的な智恵と本覚とは何の区別もないとするのである。

このように、法蔵にあっては、随縁の語はもっぱら心識説に関する箇所で述べられている。これは、法蔵が大乗終教とみなした地論教学系の唯識説と新訳唯識説との違いを強調するためでもあったろうが、それだけでなく、随縁の語がもともと心に関する場面、それも仏性・如来蔵思想を背景とした心識説の中で用いられてきたことを反映していよう。

なお、『五教章』のうち、新訳唯識説に相当する大乗始教について説いた部分では、

若依始教、於阿頼耶識、但得一分生滅之義。以於真理未能融通、但説凝然不作諸法。（大正四五・四八四下）

とあるように、始教で阿頼耶識は生滅の義しか認めないのは、「真理に於いて未だ融通する能わざる」ためであり、だから始教では真如について「凝然として諸法と作らず（凝然不作諸法）」と説くのみなのだと述べている。したがって、終教であれば「真理」は「凝然」とはしておらず、転じて諸法となるということになる。すなわち、ここ

では玄学に由来する「真理」の語が真如と同じ意味で用いられているのであり、「真理随縁」という形の表現こそとっていないものの、真理随縁が説かれているのである。なお、杜順作と伝えられてきたものの、法蔵やその弟子などの作とする説もある『法界観門』には、「真理随縁」の語が見えている（大正四五・六七八下）が、これは、法蔵ないしそれ以後、随縁の概念が心識説を離れて存在の説明原理へと一般化していったことを示すものである。

法蔵以前で、しばしば随縁を説き、理の随縁をも説いた僧として、吉蔵（五四九—六二三）がいる。吉蔵は『法華遊意』では、

執実喪権者。謂稟法花一乗菩薩、既聞道理唯一無有三乗、遂守其理一失於三用。如法花論釈薬草喩品、為破菩薩病故来、雖一地所生一雨所潤而諸草木各有差別。此明理雖是一随縁有三。豈可守一而失三用耶。（大正三三・六三四中）

と説き、唯一の理（一乗）が随縁して、すなわち、衆生の機根に随って三つの用（三乗の教え）になることを説き、一乗だけに固執して三乗の働きの意義を見失ってはならないことを強調している。『金剛三昧経』が説く「存三守一」は、傅大士の守一尊重[4]に加え、吉蔵のこうした主張に基づいていよう。吉蔵は心識説を追求した人物ではないが、南地の涅槃学と北地の地論教学・摂論教学を受容しつつ批判を展開しているため、随縁の概念は、これらの系統から学んだ可能性が高い[5]。

法蔵は吉蔵から多くの影響を受けているが、吉蔵の右の引文での随縁は、機根に応じて一理から三用へという一方向であるのに対し、三性同異義の引文に「理事融通二分義」とあったように、真如随縁について説く際、しばしば理事融通ないし理事融通無礙という形で理と事の相互通徹を強調する法蔵の場合は、理と事は双方向の関係にあり、中国思想における陰と陽との関係を思わせる面がある。実際、六朝末から唐初にかけて、玄学と仏教の知識を駆使して中国古典を解釈し、江南義疏家と称された人々のうち、論家系と推定される『易』の注釈の逸文中に、

「理事融通無碍」の語が見えているうえ、法蔵の『起信論』解釈には易の思想と共通する部分があることが指摘されている。[7]先に見た三性同異義にしても、法蔵は、凡夫の謬見から唯識の体得へと認識が深まっていく過程を示す唯識三性説を扱いながら、そうした方向性を無視しており、インド仏教とは発想が異なることについては、長尾雅人氏の指摘がある。[8]

三　早い時期の漢訳経論と中国仏教文献に見える随縁

まず、最も一般的な例は、人々の機根に応じて、という意味で「随縁」の語を用いるものであって、仏菩薩や高僧などによる説法・教化のあり方について言われるものである。先に見た吉蔵『法華遊意』の例もその一つだが、早い時期に中国に広まった漢訳経論のうち、随縁の語が比較的多く見える『大智度論』では、

若死生相実有。云何言諸法畢竟空。但為除諸法中愛著邪見顛倒故、説畢竟空。不為破後世故説。汝無天眼明故疑後世、欲自陥罪悪。遮是罪業因縁故、説種種往生。仏法不著有不著無、有無亦不著。非有非無亦不著、不著亦不著。如是人則不容難。譬如以刀斫空、終無所傷。為衆生故、随縁説法、自無所著。（大正二五・三三八中）

とあって、「衆生の為の故に、縁に随いて法を説くのみにして、自ら著する所無し」と説いているのがその典型である。中国の僧伝や霊験記の類に見える随縁の語については、この用法が多い。仏身論に関わる文脈で述べる場合は、法身が衆生の機根に応じて様々な姿で現われる点を指して「随縁」と言うことになる。

中国仏教の文献としては、『梁高僧伝』釈玄高伝では、

弟子玄暢、時在雲中。去魏都六百里。旦忽見一人告云以変。仍給六百里馬。於是揚鞭而返、晩間至都、見師已亡、悲慟断絶。因与同学共泣曰。法今既滅。頗復興不如脱更興。請和上起坐、和上徳匪常人。必當照之矣。言

畢高両眼稍開、光色還悦、体通汗出、其汗香甚。須臾謂弟子曰。大法応化随縁、盛衰在迹、理恒湛然。（大正五〇・三九八上）

とあり、釈尊の涅槃前の説法と玄高の臨終時の説法を重ね合わせて描いているが、「大法は、化に応じ縁に随い、盛衰、迹に在るも、理として恒に湛然たり」と説かれているように、法身常住を強調する『涅槃経』に基づき、教えの根本である法身は随縁して様々な姿をとって教化を行なうものの、法身自体は寂静で常住不変なままであることが強調されている点が注目される。

第二には、動作の対象、特に認識の対象（所縁）に対して「縁ずる（働きかけをなす）」場合に用いられる。たとえば、『大智度論』では、

問曰。色仮名故可散。四衆無色云何可散。答曰。四陰亦是仮名。生老住無常観故散而為空。所以者何。生時異老時異住時異無常時異故。復次三世中観是四衆皆亦散滅。復次心随所縁縁滅則滅。縁破則破。復次此四衆不定随縁生故。譬如火随所焼処為名。若離焼処火不可得。因眼縁色生眼識。若離所縁識不可得。余情識亦如是。（大正二五・二九二上）

とあって、「心は所縁に随い、縁滅すれば則ち滅す」と説いているように、心はその認識対象を相手として働くため、認識対象がなくなれば心の働きも滅すると言う。五蘊のうちから色蘊をのぞいた四衆（四蘊）は、そうした心と同様に「縁に随って生ずる」のであって、火は焼くべき相手無しには生じず、焼く相手によって「〜の火（〜を燃す火）」と呼ばれるように、眼根が色を対象として働きかけることによって眼識が生ずるのであり、対象無しには識は存在しえないようなものだ、というのが『大智度論』の解説である。心とその対象という一般的な例が示され、また眼識とその対象という個別の例が示されていることからもわかるように、こうした随縁の用例は認識に関して言われることが多い。『大智度論』の先の刀と空の譬喩にしても、別の箇所では、

譬如刀雖利不能破空、無相不能知相者、有人言、内智慧無定相。外所縁法有定相、心随縁而生。是故説無相不応知相。(大正二五・五四九上)

とあって、「心は縁に随って生ず」と明言されているが、この「随縁」の「縁」は、一般的な用語としては「所縁」に当る。

また、『大智度論』の、

性智力者、仏知世間種種別異性。性名積習、相従性生、欲随性作行。或時従欲為性、習欲成性、性名深心為事。欲名随縁起、是為欲性分別。世間種種別異者、各各性多、性無量不可数。是名世間別異。(同・二三九中)

という用例は、欲は対象に随って起るものと述べている点で心に関わるものであり、この場合も、心が随縁して働く結果、多様な区別が生ずることになる。

中国僧の著作から同様の例を示すと、慧思の『諸法無諍三昧法門』巻下が、

六識為枝条、心識為根本。無明波浪起、随縁生六識。六識仮名字、名為分張識。随縁不自在、故名仮名識。(大正四六・六四〇上)

と述べ、『楞伽経』によって、根本となる心識が「随縁」して六識となり、派生した六識はさらにそれぞれの対象に働きかける点で対象に縛られていることを説いているが、これは『楞伽経』による議論である。慧思の心識説と他の学派との関係については、不明な点が多く、検討する必要がある。なお、心が対象(所縁)に働きかけるという場合は、漢訳経論では、ただ「縁」と言うのではなく、「攀縁」の語が用いられることも多い。

第三は、いわゆる因縁、すなわち、原因や条件に応じて、の意で用いられる場合である。『華厳経』初発心菩薩功徳品の、

欲悉知一切衆生一一衆生有十種欲。所謂因苦生欲、方便欲、希望欲、著味欲、随因生欲、随縁生欲、尽欲、一

切欲。初発心菩薩摩訶薩、欲恣分別了知此諸欲網故、発阿耨多羅三藐三菩提心。（大正九・一一七下）

という例がそれに当たるが、漢訳経論では、こうした用例は少ない。中国文献では、『小止観』が、

復次第二明歴縁対境修止観者、端身常坐、乃為入道之勝要。而有累之身、必渉事縁。若随縁対境而不修習止観、是則修心有間絶、結業触処而起、豈得疾与仏法相応。若於一切時中常修定慧方便、当知是人必能通達一切仏法。云何名歴縁修止観。所言縁者、謂六種縁。一行、二住、三坐、四臥、五作作、六言語。（大正四六・四六七下）

と述べている随縁とは、対象に応じて何らかの働きをなすことを指すが、心の対象だけではなく、直前の「事縁」の語や後の「六種縁」の内容が示すように、この場合の「縁」とは、修行者の身や周辺の雑多なもの・状態を指しており、条件・きっかけ・関わりなどの意に近い。中国仏教文献、特に六朝末期以後は、何らかのつながりなどまでを含めた広い意味での条件・きっかけによっての意で、随縁という語が用いられることが増えるようである。

随縁の語については他にも明確でない用例、複数の意味を兼ねた用例が見られるが、上記の三種の分類を用いれば、おおよそのところは押さえることができよう。これらの随縁の三つの意味は、仏菩薩であれ、高僧であれ、心であれ、何らかの主体を想定し、その主体が特定の人・物・状況に応じて様々な対応をするという点で共通しているが、重要なのは、『楞伽経』では、先に見た一切仏語心品が、

大慧、若説彼性自性共相、一切皆是化仏所説、非法仏説。又諸言説、悉由愚夫希望見生。不為別建立趣自性法。得聖智自覚三昧楽住者、分別顕示、譬如水中有樹影現、彼非影非非影、非樹形非非樹形。如是外道見習所熏妄想計著。依於一異俱不俱、有無非有非無、常無常想、而不能知自心現量。譬如明鏡随縁顕現一切色像、而無妄想。彼非像非非像而見像非像。妄想愚夫而作像想。（大正一六・四九一中）

と説き、「縁に随いて一切の色像を顕現す」る明鏡を例にあげていることである。すなわち、『四巻楞伽』は、仏典の諸説は法身の展開であって、法身と同質である化仏が教化のために説いたものであり、そうした所説が様々であ

るのは凡夫の心が作り出した妄想であるとするのである。しかも、『四巻楞伽』は、

世尊修多羅説、如来蔵自性清浄、転三十二相、入於一切衆生身中、如大価宝垢衣所纏、如来之蔵常住不変。

（大正一六・四八九上）

と断言しており、衆生がそうした法身を自性清浄なる如来蔵として身中に有していることを強調している。つまり、仏性・如来蔵説と唯心・唯識説とを結びつけることにより、様々教えの根源としての法身・法界＝如来蔵＝衆生心、という図式ができ、如来蔵を媒介として、法身・法界の随縁と衆生の心の随縁が重ねあわされることになり、そうした意味での心を根本とする立場が確立するのである。

ここで大事なのは、そうした『四巻楞伽』の教説は、中国ではどのように伝統のもとで受け止められがちであったかということだが、この問題を考えるうえで有益なのが、宗炳（三七五―四四三）の『明仏論』に見える議論である。宗炳は、次のように言う。

今称一陰一陽、謂陰陽不測之謂神者、蓋謂至無為道、陰陽両渾。故曰一陰一陽也。自道而降便入精神。常有於陰陽之表、非二儀所究。故曰陰陽不測耳。君平之説一生二謂神明是也。若此二句皆以無明。則以何明精神乎。然群生之神、其極雖斉、而随縁遷流、成麁妙之識、而与本神不滅矣。今雖舜生於瞽、舜之神也。必非瞽之所生。則商均之神、又非舜之所育。生育之前、素有麁妙矣。既本立於未生之先、則知不滅於既死之後矣。又不滅則不同、愚聖則異。知愚聖生死、不革不滅之分矣。故云。精神受形、周遍五道、成壊天地、不可称数也。（中略）今有明鏡、於斯紛穢集之。微則其照藹然。積則其照昢然。弥厚則照而昧矣。質其本明、故加穢猶照。雖従藹至昧、要随鏡不滅以弁之。物必随穢弥失而過謬成焉。人之神理有類於此。偽有累神成精麁之識。識附於神故、雖死不滅漸之以空。必将習漸至尽而窮本神矣。泥之謂也。（『弘明集』巻三、大正五二・九下～一一中）

すなわち、宗炳は、陰陽不測の神について論じた『周易』繋辞伝の文句を引いたのち、人々の「精神」は本来は

等しいが、「縁に随いて遷流」する結果、粗雑な「識」や玄妙な「識」の区別が生じるとして、「明鏡」の譬喩をあげ、愚昧な父から聖人である舜が生まれたのはなぜかという伝統的な性説の問題を、自分なりに理解した法身・輪廻・仏性などの概念によって解明しようとするのである。このうち、人々の「精神」はつきつめれば等しいが、「随縁遷流」して「麁妙の識」の区別が生じるというのは、言うまでもなく、仏性に譬えられる雪山中の常住不易の一味薬が「其の流処に随ひて種種の異なり有り」と説く『涅槃経』如来性品を受けている。

明鏡の例については、『涅槃経』にも鏡・明鏡の譬喩は数多く見られるが、鏡面の汚れとからめた議論でない。ただ、道朗の『大般涅槃経序』が、『涅槃経』の常楽我浄について述べる際、

真浄水鏡於万法、水鏡於万法、故非浄不能渝。（大正一二・三六五上）

と述べ、『荘子』天道篇・刻意篇などの「水鏡」の譬喩を用いていることが示すように、中国の仏教徒は仏教経典に見える鏡については、中国古典に見える鏡の譬喩と重ねあわせて受けとめてきたため[9]、宗炳の議論も、

鑑明則塵垢不止、止則不明也。久与賢人処則無過。

と説く『荘子』徳充符篇などを踏まえていよう。宗炳が『泥洹経』や『涅槃経』とともに道家の心境論の影響を受けていることは、既に指摘されている[10]。

ここで注目されるのは、宗炳は『明仏論』冒頭において、

精神不滅、人可成仏。心作万有、諸法皆空。（大正五二・九中）

と述べており、素朴な段階ながら唯心説が既にとりこまれていることである。『楞伽経』は、心が一切を作りだすあり方を如来蔵説の立場から詳細に説いた経典、それも宗炳のような中国的理解を支える経典として歓迎され、受容されていったと思われる。

こうした宗炳の立場をさらに展開したのが、『大乗起信論』への影響関係が推測されている梁武帝の『神明成

仏義』[11]である。同書では、

故経言、若与煩悩諸結俱者、名為無明。若与一切善法俱者、名之為明。豈非心識性一、随縁異乎。（『弘明集』巻第九、大正五二・五四下）

とあるように、まさに『涅槃経』如来性品の文章（大正一二・四一一中）を引いたうえで、『楞伽経』の訳出後だけに、唯一なる心識が「随縁」して種々の区別を生じることが強調されていることは見逃しがたい。すなわち、宗炳や武帝が典型的に示しているように、心を中心とする真如随縁の図式が定着してくるには、『勝鬘経』『涅槃経』などの仏性・如来蔵説、『楞伽経』の如来蔵説に基づく心識説、および中国思想との結合が大きな役割を果たしていたことが推測されるのである。

ただ、南地の涅槃学を代表する『涅槃経集解』では、随縁の語は十例近く見られるが、衆生の機根に応ずるという用例ばかりであり、心識説と関わる形で随縁を説いている箇所はない。また、心識説に触れる『楞伽経』や『十地経論』を用いている北地の地論宗南道派でも、初期の法上『十地論義疏』の段階では、逸文しか残っていないこともあろうが、随縁については、

観方便中二句。一者障対治、二者成壊。所顕真実、証道性浄名為成。教道方便浄、随縁差殊為壊。（大正八五・七七四上）

とあるように、六相説の成相・壊相と結びつけて「性浄」と「随縁」を対比している箇所一例のみであって、心識説にからめて随縁を説いている箇所は見られない。なお、この「性浄」と「随縁」の対比は、先に見た曇延の引文にも現われていたうえ、二入四行説では、

第四称法行者、性浄之理、目之為法。此理衆相斯空、無染無著、無此無彼。

とあるように、随縁行のすぐ後で、「性浄」に基づく称法行が説かれていることから見て、「性浄」と「随縁」とは、

早い時期に対概念として定着していたことが推測される。

敦煌写本にかなり含まれている地論宗南道派の綱要書類のうち、五五二年よりあまり遅れない頃に書写されたと推測されているS六一三V[12]も、

欠一則不立、非有為法、虚不自存、以真為体、随縁説真、亦十二、真為縁起之実、故名性、故経言、仏性者、謂十二因縁甚深、一切衆生、常与十二因縁共行、而不覚知也。

と説くのみであり、心識説に関する詳細な記述はないが、十二因縁と一心の関係を論じた『十地経論』と、十二因縁も仏性であるとした『涅槃経』の主張が結びつけられており、縁起の本体を真なるもの、清浄なる心に求めようとする姿勢が明確に出ている。

また、同様に『起信論』登場以前の成立と思われる綱要書、S四三〇三の「広仏三種身第八」は、

論法、就理以彰体。論報、拠徳障相。論応、随縁弁用。

と述べ、法身・報身・応身の三身仏を体・相・用に配当しており、応身について「縁に随って用を弁ず」と説いている。荒牧典俊氏は、こうした三身仏こそ衆生の如来蔵にほかならないと自覚するところから『起信論』の「心の哲学」が成立すると説いておられる[13]。菩提流支の訳語と『起信論』の用語の類似については、竹村牧男氏が詳細な調査[14]が示すところだが、地論宗南道派の教理と『起信論』とのこうした類似は、『起信論』と地論宗との親縁さを示すものである。

その『起信論』を立脚点の一つとする浄影寺慧遠『大乗義章』では、「仏性縁起」「真如縁起」「如来之蔵、縁起集成」などは、定型句として頻出するものの、それらと同義で「〜随縁」という表現を取るのは、「仏性随縁」（大正四四・四七七中）が一例あるのみである。『涅槃経義記』でも、

乃至一切乳酪等別牛味不二。諸法像此。明無明等雖復別異実性不二。一真心体、随縁転変、為諸法故。故下文

言。与諸結倶名為無明。与善法倶説之為明。後之三対、云何無二。如人夜闇見縄為蛇、同体義分体性無二。亦如有人迷南作北。此南与北体性無二。諸法如是。迷如来蔵以為生死、生死之体是如来蔵。故曰無二。（大正三七・七〇二下）

とあるように、「一真心体、随縁転変、為諸法故」の用例が一例あるにすぎない。「真心随縁」となっておらず、「体」が随縁して諸法となるとされているのは、「心」や「識」は揺れ動くものであり、常住不変でありつつ様々な変化相を示すような根源的存在とはなりえないというのが常識であったことを示すのであろうか。[15]

右で引かれる『涅槃経』の経文は、先に見た武帝『神明成仏義』での引用と同じ箇所である。その『涅槃経』の引文の後で、縄と蛇の例が見え、『勝鬘経』に基づいて生死の体は如来蔵であることが強調されていることが示すように、『勝鬘経』や『涅槃経』の教義を説明するものとして、真諦訳の『摂大乗論』と世親釈における三性説が歓迎されたことが推測できる。さらに『起信論』が登場してからは、そうした随縁のあり方を『起信論』を用いて追求する傾向が急激に強まっていったのであろう。慧遠の真撰でなく、弟子の作とする説もある『起信論義疏』[16]では、「真如随縁」（大正四四・一九三中）「真識随縁」（同・一八七中）の語をそれぞれ一例ずつ用いており、ここで真如随縁の図式と術語が揃うことになる。

その慧遠と中国思想との関係について言えば、『大乗義章』では、法身・如来蔵に基づいて様々な相が生まれることについて、陰陽五行説が説く生成のあり方と似ていると二箇所で明言しており、そうした方向で受け止めがちであったことを示している。[17]

四 『二入四行論』の随縁行

これまで見てきたように、随縁の用例は多様であった。これらの用例を踏まえつつ、二入四行説中の随縁行を見直してみよう。

第二随縁行者、衆生無我、並縁業所転、苦楽斉受、皆従縁生。若得勝報栄誉等事、是我過去宿因所感、今方得之、縁尽還無、何喜之有。得失従縁、心無増減、喜風不動、冥順於道。是故説随縁行。

まず、冒頭の「衆生は無我にして、並びに縁業に転ぜらる」については、『涅槃経集解』巻第八の次の記述が参考になる。

若我性常、何故酒後、荒酔迷乱。案。僧宗曰。…此句明若有我者、不応随外縁所転也。（大正三七・四五一上）

すなわち、認識をつかさどるアートマンが存在して常住不変であるなら、酩酊すると人事不省になるはなぜかという如来性品中の文（大正九・四〇八上）に対し、僧宗は、これは、常住のアートマンがあれば「外縁に随いて転じらる」はずがないことを示すものだ、と解釈している。つまり、実際には衆生は無我であるため、「外縁」にひっぱりまわされてしまうというのである。随縁行の冒頭の句が、『涅槃経』のこうした箇所をめぐる議論を背景にしていることは明らかであろう。

右の部分のうち、「並縁業所転」の「縁業」は、『梁高僧伝』の鳩摩羅什伝が、

（羅什）乃著通三世論、以勗示因果。王公已下、並欽贊厥風。大将軍常山公顕、左軍将軍安城侯嵩、並篤信縁業。（大正五〇・三三二中）

と記していることからも知られるように、「因縁業報」などの意で用いられているものと思われる。僧宗の言う

「外縁」は、酒に代表されるような現世における外界の対象であって、随縁行の「縁業」は過去の業であるが、随縁行の「今方に之を得るも、縁尽きれば還た無し」「得失は縁に従う」などの箇所では、過去の業に加え、その業因を実らせる何らかの縁も含めた広い意味での因縁の意で「縁」と呼んでいるように思われる。

随縁行は、「勝報栄誉等の事」を得ても、それらは縁によってあるにすぎないと見て、「心に増減無く、喜風、動ぜず」というあり方を保つよう勧めている。「心無増減」という言い回しは『大智度論』『菩薩地持経』『文殊説般若経』その他、多くの経論に見えるものだが、ここでは直接には「毀に於いても誉に於いても、心に増減無し（於毀於誉、心無増減）」と説く『思益梵天所問経』巻一（大正一五・三四一中）に依っていよう。随縁行は「心無増減」に続けて、『楞伽経』の風と波浪の譬喩を思わせる「喜風不動」という表現を用いていることから見て、日常的な心の背後に、縁によって左右されないような不増不減の心、つまりは真如・法界を本体とする心を想定しているように見える。実際、二入四行説を受容した者たちは、随縁行をそうした立場で理解している者が多い。たとえば、二入四行説を収録している浄覚『楞伽師資記』の序では、

唯是一心、故名真如。有真自体相者、凡夫声聞縁覚菩薩諸仏、無有増減、非前際生、非後際滅。(18)

と説き、『起信論』の主張を踏まえて、一心たる真如には増減が無いことを強調している。

ただ、「二入四行論」では、人々は「凡聖同一真性」であって「客塵（煩悩）」によって「妄覆され」ているにすぎないことを強調するなど、仏性・如来蔵思想に基づいていることは確かであり、「妄を捨てて真に帰す」べきだと説いているように、中国の還源思想的な表現も見えているものの、「心」の本質は真であることを明確に説いておらず、如来蔵系の唯識説を強く意識していないように見える。また、『起信論』と似た面があることは事実だが、『起信論』独自の用語を用いていないことから見て、『起信論』そのものは知らないように思われる。(19) 理入における壁観も、身心不動の面壁坐禅ではなく、画家が壁に様々な絵を描くように、一切は心が生みだしたものにすぎない

と観察する唯心観にほかならないであろうことは、別稿で述べたが、[20]「二入四行論」の段階では、その心は、揺れ動いて様々な相を描きだしてしまう現実心であって、真如との関係を重視する如来蔵系の詳細な唯識説は前提になっていないのではなかろうか。「二入四行論」を含む『二入四行論長巻子』においては、心に関する議論がきわめて多く、「安心」がしばしば問題にされているが、如来蔵系の心識説に関わる記述はほとんどない。これは、慧可やその門下たちが、そうした心識説には関心のないグループであったか、地論宗・摂論宗などの如来蔵系の心識説研究が言葉だけの繁雑なものになっていったことに対して反発していたことを示すのであろう。

次に、随縁行が「苦楽、斉しく受く」と述べていながら、実際には「勝報栄誉等」を受けた時のことばかり説いているのは、この世における苦については第一の報怨行にゆだねたのであろうが、単に「素晴らしい報償や栄誉などを得ても、縁によるものにすぎないと見て、喜んで心を動じさせないように」と説くにとどまらず、「勝報栄誉等事」はやがて失われると断言し、「道と冥順」してゆくよう勧めるという流れは、仏教文献としては、いかにも不自然である。二入四行説は老荘思想の影響が強く、随縁行は玄学の「無心順物」に当ると解することもできることは、柳田聖山氏が既に指摘されているところだが、[21]実際、以下に見るように、随縁行の内容は、『荘子』山木篇とその郭象注に基づいている部分が少なくないのである。

孔子圍于陳蔡之間、七日不火食。大公任往吊之、曰、子幾死乎。曰、然。子悪死乎。曰、然。任曰、予嘗言不死之道。東海有鳥焉、其名曰意怠。其為鳥也、翂翂翐翐、而似無能。引援而飛、迫脅而棲、進不敢為前、退不敢為后。食不敢先嘗、必取其緒。是故其行列不斥、而外人卒不得害、是以免于患。直木先伐、甘井先竭。子其意者飾知以驚愚、修身以明汙、昭昭乎如掲日月而行、故不免也。昔吾聞之大成之人曰、自伐者無功、功成者墮、名成者虧。孰能去功与名而還与衆人。道流而不明居、得行而不名処。純純常常、乃比于狂、削蹟捐勢、不為功名。是故無責于人、人亦無責焉。至人不聞、子何喜哉。[22]

すなわち、山木篇によれば、大公は、困窮した孔子に対して「至人」の心構えを教えるに当り、無能のようであって出しゃばることを避けて他の鳥たちと衝突しないようにしていたために早死にせずにすんだ東海の鳥を例にあげ、功名を誇る者は没落するため、功名は人に帰し、目立たぬようにして暮らすことを勧めるのである。郭象は、この鳥について、「其於随物而已」と述べ、「物に随う」姿勢、すなわち世間の人々に随順して暮らす智恵を評価したうえ、功名は衆人に還せという箇所については、「功自衆成。故還之」と注し、功績を得てもそれは自分一人の成果でなく、多くの人の合力によるものであるため、功績は人々に譲るようにするのが賢明な生き方であるとしたうえ、すぐ後でも、「功自彼成、故勢不在我、而名迹皆去」と注している。随縁行の冒頭の「衆生無我」の句は、この「勢い我に在らず」という部分と呼応しているように思われる。随縁行が問題にする「勝報栄誉」は、山木篇の「功名」「功与名」を四字句にしたものであろうし、「勝報栄誉」は縁によるのであって縁がつきれば失われることを強調した箇所は、山木篇と郭象注が功名を得た人は必ず没落することを強調し、功名は自分の働きでなく、衆人によるとしている箇所に相当しよう。随縁行の「心無増減」は、山木篇が、人に先んじない目立たない生き方について「純純常常、乃比于狂」と述べ、郭象が「無心而動故也」と注している箇所と通ずるものがあり、「冥順於道」は、山木篇の「道流而不明」について郭象が「昧然而自行耳」と釈し、道は「昧然」としたまま自然に行われるのみだとしている箇所に通ずる。

この世での「勝報栄誉等事」は縁が生んだものにすぎないと見、心を動かさないまま縁に随ってゆくよう努める随縁行と、世間の人々に随順することによって長寿を期す処世術としての「随物」とは異なるはずだが、これまで見てきたように、発想や用語の面で共通する点が多いうえ、曇林の序では、

如是安心者壁観、如是発行者四行、如是順物者、防護機嫌、如是方便者、遣其不著。

とあるように、随縁行を含む四行から「順物」へという連想が見られ、二入四行説を老荘思想に引きつけて理解し

ていたことがわかる。

すなわち、随縁行は、一切は「縁に従」って生ずると観察する「従縁観」ではなく、因縁に随順して生きてゆくべきことを強調するものであり、少なからぬ部分を『荘子』と郭象注に負ったうえで、『涅槃経』その他の教理を重ねて構成されているのであって、心識説との結びつきが弱い特異な随縁が説かれているのである。このことは、菩提達摩の唯一の真説とされる『二入四行論』は、実際には菩提達摩の教示をどの程度反映しているのか、禅宗が真心やそれに類した語を盛んに用い、真如随縁の意で随縁をしきりに説くようになったのはいつ頃からなのか、という問題を改めて提起するものと言えよう。(23)

註

(1) 柳田聖山『禅の語録I　達摩の語録』(筑摩書房、一九六九年) 三二頁。以下、二入四行説の部分だけを「二入四行論」と呼ぶ。序と本文の引用はすべて同書による。

(2) 地論宗南道派の綱要書であるS四三〇三では、「通教之中、真智凝然、住於無為」(五七行) と述べるほか、真智は有為の世界で働かないとする通教の立場を批判し、しばしば凝然の語を用いている。法蔵は、こうした伝統を受けて、「凝然」の語を用いたのであろう。

(3) 石井「敦煌写本中の霊弁『華厳経論』断簡――縁集説の成立をめぐって――」(鎌田茂雄博士古稀記念会編『華厳学論集』、大蔵出版、一九九七年)。

(4)『金剛三昧経』が『金剛三昧経』持経者のモデルとして傅大士を強く意識していたことは、石井「『金剛三昧経』の成立事情」(『印度学仏教学研究』第四十六巻二号、一九九八年三月) 参照。

(5) 吉蔵の随縁説については、石井「『二入四行論』の再検討」(平井俊榮博士古稀記念会『三論教学と仏教諸思想』、春秋社、近刊) 参照。

(6) 石井『華厳思想の研究』(春秋社、一九九六年) 三二〇頁注一〇。

(7) Whalen Lai, "The I-Ching and the Formation of the Hua-yen Philosophy," Journal of Chinese Philosophy, vol.7

(1988), pp. 245-258.（中文訳は「《易経》与華厳宗学説的形成」、『中国哲学史研究』2、一九八四年）。また、山田史生「法蔵の理事無礙について――『大乗起信論義記』を中心に」（『集刊東洋学』第五十二号、一九八四年十一月）でも示唆されている。

（8）長尾雅人『中観と唯識』二一「法蔵の三性説に関する若干の疑問」、岩波書店、一九七八年。

（9）仏教と中国思想における鏡については、ポール・ドミエヴィル著、林信明訳『ポール・ドミエヴィル禅学論集』第一章「霊なる鏡」、花園大学国際禅学研究所研究報告第一冊、一九八九年。

（10）小林正美『六朝仏教思想の研究』第四章「宗柄の神不滅の思想」（創文社、一九九三年）。伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版）二四三―二四五頁。

（11）註（10）、伊藤前掲書。

（12）古泉円順「敦煌出土仏典注釈書の『円宗』」（『ＩＢＵ国際仏教大学文学部紀要』第十五号、一九八三年三月）。

（13）荒牧典俊「中国仏教とは何か――「祖師西来意」の意味するもの――」（「中国社会と文化」第十二号、一九九七年六月）。

（14）竹村牧男『大乗起信論読釈』（山喜房仏書林、一九八五年）。

（15）『勝鬘経』では、「心」や「識」は揺れ動くものであって根源的な実在と見ておらず、そうした見方が定着するのは唯識説の進展以後であるらしいことは、松本史朗『縁起と空』七「『勝鬘経』の一乗思想について」（大蔵出版、一九八九年）。

（16）吉津宜英「慧遠の『起信論疏』をめぐる諸問題（上）」（「駒沢大学仏教学部論集」第三号、一九七二年）参照。慧遠の著作の真偽や成立順序については、もう一度再検討する必要がある。

（17）『大乗義章』（大正四四・八一五中、八三五中、八三八下、八三九下、八四〇中）。註（6）、石井前掲書、一二八頁。この傾向を極度に押し進め、陰陽五行説と随縁説を統合したのが宗密であったと考えられる。

（18）柳田聖山『禅の語録2　初期の禅史Ｉ』（筑摩書房、一九七一年）六三頁。

（19）伊藤隆寿氏、中島隆蔵氏は、「二入四行論」と『起信論』の類似を強調し、「二入四行論」には『起信論』の影響があると推定されているが、賛成しがたい。伊藤『中国仏教の批判的研究』第一章「格義仏教考」（2）「『二入四行論』の格義」（大蔵出版、一九九二年）。中島「慧可と向居士の往復書簡――初期禅宗思想の課題――」（「東洋文化研究所紀要」第百三十一冊、一九九六年十一月）。

（20）石井「石壁を通りぬける習禅者と壁に描かれた絵―壁観の原義について―」（「仏教学」第三十七号、一九九五年十二月）。

（21）柳田、註（注1）前掲書、一〇―一一頁。ほか、四二頁などの語釈で指摘されている。伊藤氏も、これを受けて老荘的性格の強さについて論じておられる。註（18）前掲書。

(22) 郭慶藩『校正荘子集釈』下冊（世界書局、民国六十三年）。以下、『荘子』と郭象注の引用は、同書による。
(23)「二入四行論」全体の見直しについては、石井、註（5）前掲論文。

地論宗の融即論と縁起説

青木　隆

一　はじめに

北魏、永平年間（五〇八～五一二）に菩提流支・勒那摩提によって世親の『十地経論』が訳出されると、そこに表明される新思想を研究する学派が生まれた。その学派を智顗や吉蔵などの後代の仏教者は地論師と呼んだが、今日では地論宗・地論学派などと呼んでいる。地論宗は隋末唐初には学派としてのまとまりを失った。しかし『十地経論』の研究は華厳宗の学匠によって引き継がれたので、地論宗は華厳宗に吸収されたと言われる場合もある。地論宗の歴史はわずか百年間ほどであり、またその文献も多くが失われてしまい、伝えられて来たのは霊裕（五一八～六〇五）の『華厳文義記』の断片と浄影寺慧遠（五二三～五九二）の諸著作のみであった。そこで従来は慧遠の諸著作、特に『大乗義章』を主な対象として、華厳教学の準備段階という位置付けのもとに研究が行われてきたと言ってよい。しかるに近年に至り、敦煌文書等の中から多数の地論宗文献が発見され、それらの解読によって、地論宗がこれまで知られていなかった特徴ある学説を創出していたこと、またそれが後代の中国仏教、特に天台宗と華厳宗に重要な影響を与えていたことなどが明らかになってきたのである。

多くの敦煌文書の中から地論宗の文献を見出す方法として有力なものは、地論宗に独特な学説とそれに伴う術語が使用されていないかを探し求めることである。そのような学説・術語としては、有為縁集・無為縁集・自体縁集の三種縁集、三乗別教・通教・通宗の三教判、真修・縁修、真智・縁智、五門（仏性門・衆生門・修道門・諍門・融門）などがある。この中でも法上の『十地論義疏』を初めとして最も多くの地論宗文献に用いられているのは有為縁集・無為縁集・自体縁集の三種縁集説であり、これはまさに地論宗の伝統説と言うべきものである。縁集説は地論宗独自の縁起説であり、智顗（五三八～五九七）の『維摩経文疏』や智儼（六〇二～六六八）の『華厳経捜玄記』にも用いられていて、後代への影響も大きい。

地論宗の三種縁集説は後に法界縁集が付け加わって四種縁集となる。三種縁集説は慧光以来用いられてきたものである。そして四種縁集説が説かれるようになった時期は智顗の晩年の時代であると考えられる。なぜならば智顗の最晩年の著作である『維摩経文疏』には四種縁集説が援用されているが、智顗より十五歳から二十歳年長である霊裕や慧遠は三種縁集説を用いているからである。よって四種縁集説が説かれるようになったのは霊裕や慧遠の弟子の世代からであり、智顗はそれをいち早く同時代的に取り込んだことになる。また霊裕や慧遠は三種縁集説とは別個に「法界縁起」という語を用いているので、彼らの時期を三種縁集説から四種縁集説に移る過渡期と考えることができる。すなわち地論宗における縁集説の展開は、三種縁集を用いていた時期、三種縁集説とは別個に「法界縁起」という語を用いていた時期、「法界縁起」を縁集説に取り込んで、四種縁集を説くようになった時期の三期に分けることができるのである。

本稿の意図は、このような縁集説の展開について整理する(1)とともに、後代の華厳宗においてキー・ワードとなる「法界縁起」という語が地論宗ではどのように用いられていたかを検討することにある。

二　三種縁集説

縁集という語は漢訳経論で用いられることはほとんどないが、浄影寺慧遠によれば、因縁・縁起と同義の語である。これはおそらく『十地経論』現前地で用いられている「因縁集」（十二因縁と同義）が略されたものであろう。しかしこの語は一般には用いられることはなく、むしろ地論宗の特殊な用語として定着した。よって智儼が真妄縁集門といい、法蔵（六四三〜七一二）が縁集一心門という場合にも、そこに地論宗の教義の影響が考えられなければならない。

地論宗の縁集説は最初、有為・無為・自体の三種であった。この三種は、法蔵によれば、すでに慧光によって用いられていたという。『華厳経探玄記』巻一八に次のように述べられている。

光統云はく、空を厳るは無為縁起を表し、園を厳るは有為縁起を表し、閣を厳るは自体縁起を顕すが故なり。(2)

ここでは『華厳経』入法界品の冒頭で語られる虚空の荘厳、園林の荘厳、重閣講堂の荘厳がそれぞれ無為縁起、有為縁起、自体縁起を表すものとされている。重閣講堂を仏身、仏性の象徴と見て、これを自体縁起に当てはめたのである。また右には縁集の語は用いられていないが、敦煌出土の地論宗文献はほとんどが縁集の語を用いているので、右の場合にも法蔵が引用する際に縁集を縁起に改めた可能性があろう。

三種縁集を用いる文献には、右の他に、法上『十地論義疏』、浄影寺慧遠『十地論義記』、霊裕『華厳文義記』があり、さらに敦煌出土文献として、『大乗五門十地実相論』巻六（北８３７７）、『大乗五門実相論』（北８３７８）、『十地義記』巻一（Ｐ２０４８）、『涅槃経疏』（北６６１５・北８５７５・北６６１６）、『華厳略疏』巻一（北８０）・巻三（Ｓ２６９４）、綱要書Ｓ４３０３、『毘尼心』一巻（Ｓ４９０・Ｐ２１４８）などがある。今はこれらの中から

最も基本的な内容を提示するものとして慧遠『十地論義記』の説を紹介し、さらに新出資料として『毘尼心』の説を検討して見たい。

慧遠の『十地論義記』は本来七巻であったというが、現存しているのは初めの四巻のみである。そしてその巻一には三種縁集説が見られる。まず次のように言う。

因縁の義、経中には亦縁起・縁集と名づく。因に仮り縁に託して諸法有り。故に因縁と曰ふ。法の起くるは縁に藉る。故に縁起と称す。法は縁より集まる。故に縁集と曰ふ。分別して三有り。一は是れ有為、二は是れ無為、三は是れ自体なり(3)。

ここで慧遠は因縁、縁起、縁集を同義とし、有為、無為、自体の三種を説いている。有為及び無為は次の如くである。

有為と言ふは生死の法、体に無常生滅の所為有り。故に有為と名づく。業煩悩の因縁によりて有り。故に因縁と名づく。無為と言ふは、所謂涅槃、体は生滅に非ず。名づけて無為と曰ふ。道に藉りて有り。故に因縁と曰ふ。此の二法、皆前因より、後果を集起す。是れ事の縁起なり(4)。

右では生滅変化するものを有為、生滅変化を超えたものを無為とし、有為縁起とは生死を結果する縁起、無為縁起とは涅槃を結果する縁起であるとしている。涅槃は不生不滅なるもの（つまり有為縁起を超えたもの）であるが、一方道諦を因として結果される滅諦でもあるから、これも縁起と見るのである。

次に自体は次の如くである。

自体と言ふは即ち前の生死涅槃の法、当法の自性は皆是れ縁起す。其の相は云何。生死の本性は即ち是れ如来の蔵なりと説くが如し。如来蔵の中に一切恒沙仏法を具足す。而して此の諸法は同一の体性にして互いに相縁集す。一法として独り自性を守ること有ること無し。一性無しと雖も性ならざるは無し。一性無きが故に諸法

は皆如なり。性ならざるは無きが故に法界門別なり。生死既に然り。涅槃も亦爾り。同体の諸法互いに相集成す。故に因縁と曰ひ、亦縁起及び縁集と名づく。[5]

ここでは生死、涅槃ともに如来蔵より縁起するものとされている。生死の法、涅槃の法等の諸法はすべて真如仏性という同一の体性を有するが、それらが様々に関係しあってこの多様な現象世界が形成されると考えるのである。つまり自体縁起とは如来蔵より一切仏法が結果されるような縁起を意味する。なお右に「生死の本性は即ち是れ如来の蔵なりと説くが如し。」というのは、『勝鬘経』自性清浄章に「生死は如来蔵に依る。」「死生とは、此の二法は是れ如来蔵なり。[6]」と説かれているのを指す。

以上のように、浄影寺慧遠によれば、有為縁起は生死を結果する染法縁起、無為縁起は涅槃を結果する浄法縁起、自体縁起はその生死、涅槃の両者がともに自体如来蔵より結果されるという如来蔵縁起を意味することになる。これは三種縁起（縁集）に対する、一つの明解な説明ではあるが、諸文献の縁集説を見ると、この説明では充分に理解できないものも多い。前に引用した慧光の説もそうである。そこで次に敦煌出土の地論宗文献である『毘尼心』を検討し、縁集説の諸相を確認したい。

『毘尼心』一巻は戒律に関する綱要書であり、大正大蔵経八五巻に収められている。原本はＳ４９０及びＰ２１４８である。その末尾、護持法蔵第八において、地論宗の伝統説である小乗教、通教大乗、通宗大乗の三教判や三種縁集に言及されている。そこでは法印について述べて、小乗教は無常・苦・無我の三法印を説き、通教大乗は無常・苦・無我・寂滅の四法印を説くとされている。そして通宗大乗は次の如くに言う。

次に五法印を以て通宗大乗を験す。一は一切無常。二は一切法苦。三は一切法空。四は一切法無我。五は一切法寂滅。初めの二句は有為縁集法界にして敗壊に同じからざるなり。中の二句は無為縁集法界にして常住なり。後の一句は自体縁集法界にして本来常爾、不増不減、非常非無常なり。[7]

右では無常・苦という現象世界に対する真理を有為縁集法界、空・無我という空思想における真理を無為縁集法界と呼び、そして如来蔵思想における、本来常爾、不増不減なる真理を自体縁集法界と呼んでいる。地論宗南道派では如来蔵思想を空思想の上位に位置付けるのであるが、その立場がここにも現れている。そして右のような三種縁集説は、虚空の荘厳を無為縁起とする慧光の説に通ずるものである。

さらに三種縁集の異なった用法として、有為縁集は衆生の生死を結果する縁起、無為縁集は二乗の生死を結果する縁起、自体縁集は菩薩の生死を結果する縁起を意味するというような使われ方もされている。このような用法は霊裕の『華厳文義記』や智顗の『維摩経文疏』に見出せる。かくの如く縁集説が多義的なのは、やはりそこに各々の説者における思想の展開というものを考慮しなければならないのであろう。しかし三種縁集が本来どのような意味を持ち、それがどのように展開されたかを解明することは、資料的な限界から非常に困難であるというのが現状である。

三　法界縁起説

1　五門と法界体性

地論宗文献の中には『大乗五門十地実相論』・『大乗五門実相論』のように「五門」を題に含むものがある。この五門が意味するところは長らく不明であったが、『融即相無相論』（敦煌出土、北８４２０）の発見によって明らかになった。それの末尾部分、「融即相無相論一巻」の尾題の後に次のような記述がある。

丞相王五門仏性義一巻。其の五とは何ん。第一は仏性門、第二は衆生門、第三は修道門、第四は諸諦門、第五は融門。(8)

丞相王五門仏性義一巻なるものは現存せず、諸経録にもその名を見ないが、丞相王とは西魏の丞相、宇文泰（五〇五～五五六）のことである。[9]右のように『融即相無相論』には五門の名が列ねられているだけである。しかしその名が明らかになったことにより、法上『十地論義疏』や『本業瓔珞経疏』（S2748）がこの五門を用いていること、宇文泰のもとで編纂された『菩薩蔵衆経要』二二巻・『一百二十法門』一巻が五門に基づいていること等が判明した。五門は法上の時代に興起した思想のようである。

『菩薩蔵衆経要』・『一百二十法門』は道宣『大唐内典録』巻五に著録されている。[10]それによれば『菩薩蔵衆経要』は五門に基づいて諸経の教説を整理分類したものである。これは現存していない。また『一百二十法門』は『菩薩蔵衆経要』の目次の部分を別行させたものである。これは最近敦煌文書の中からその一部分を発見した（北8388・北8389）。その断簡は『菩薩蔵衆経要』の巻十から巻二十二までの目次に相当する。それによれば、巻十から巻二十までは「菩薩蔵修道」を明かすもの、巻二十一は「菩薩蔵諦門第四」を明かすもの、巻二十二は「菩薩蔵融門第五」を明かすものとされている。それらの内、融門が最も重要なものと思われるが、『一百二十法門』では融門には入不二法門・三空法門・十一空法門・十八空法門・法界体性門の五法門が含まれている。入不二法門は『維摩経』が説くものである。また三空法門は空解脱門・無相解脱門・無願解脱門であり、これは三解脱門、三三昧とも言い、『涅槃経』・『大智度論』等の諸経諸論が説いている。十一空は『涅槃経』、十八空は『大品般若経』が説くものである。そして法界体性は『華厳経』・『大集経』・『法界体性無分別経』（『大宝積経』「法界体性無分別会」）等が説くものである。そしてこれらの法門によって表されていた思想は、不二や空、法界体性に基づき、諸法の平等、諸法の融即を説く思想であったと思われる。そのなかでも最後に置かれる法界体性門が最高の法門とされていたのであろう。

『大集経』の注釈である『大乗五門実相論』は「法界体性」「法界実相」という語をキー・ワードとして用いて、

法界体性の立場に立てば一切諸法は悉く皆平等であり、差別にして無差別であることを主張している。この主張は『大集経』にそのまま説かれるものである。たとえば『大集経』巻十三、不可説菩薩品第七では「無明界及び智慧界は皆悉く即ち平等なれば、仏界は不可説界なり。生死と涅槃の二界平等なれば、即ち是れ仏界は不可説なり。[11]」「一切の聖人の煩悩を遠離したると、一切の凡夫とは無二無別なり、本性清浄なればなり。一の衆生心と一切の衆生心とは無二無別なり、本性清浄なればなり。一界と一切界、一入と一切入、一衆生行と一切衆生行とも無二無別なり。[12]」と述べ、煩悩即菩提、生死即涅槃、一即一切の融即論を展開している。その融即論の根拠となるのが、法界性の一実平等という思想なのである。「法界の性は無分別なりと雖も、諸の衆生は心顚倒するが故に分別を生ず。[13]」とも言う。また不可説菩薩と舎利弗の対論においては、「法界の性は一実にして無量に非ず。」と言う不可説菩薩に対して、舎利弗が「若し法界一ならば、何の因縁を以て一切衆生を如来と名づけざる。」と問い、それに答えて不可説菩薩は如来と衆生という分別も捨て去るべきだと説いている。[14]このような『大集経』の教説などに依って、法界体性一実平等の立場から諸法の融即をとくのが法界体性門であったと考えられる。

因みに地論宗の中には『大集経』を最重要視する一派が存在した。[15]その一派が述作したと考えられる文献には『勝鬘経疏』（S6388）、『涅槃経疏』（北6615・北8575・北6616）、綱要書S613がある。また人物としては法上と同門の耆闍寺安廩（五〇七〜五八三）が挙げられる。智顗が『法華玄義』巻十上で伝えるところによれば、安廩は六宗判を立て、その第六円宗を『大集経』の教えとしたという。その円宗は「大集の染浄倶融し、法界円普するを名づけて円宗と為す。[16]」と説明されている。「染浄倶融」は煩悩即菩提・生死即涅槃ということであり、「染浄倶融し、法界円普する」とはまさに融門中の法界体性門の思想を端的に述べたものに他ならない。現代の研究においては『大集経』は「〈如来蔵思想前史〉の掉尾を飾るもの[17]」という位置付けがなされているが、地論宗の一部では、逆に『大集経』は『涅槃経』や『華厳経』の上位に位置する、如来蔵思想の究極を語るものとみな

されていたのである。
『融即相無相論』もまた「法界体性」という語を用いて融即の思想を説いている。その転無明以為明論第三では生死即涅槃、煩悩即菩提に相当する内容が説かれているが、その中でも「一切の有無名相は是れ法界体性ならざるは莫し。法界体性は即ち是れ菩提なり。」と言われ、法界体性を根拠として煩悩即菩提の義が説かれている。法界体性は万法の根底に存在する真理性という意味であろう。インドの如来蔵思想史においては、これが衆生に内在する真理性、即ち衆生の仏になる素質という仏性に展開していくのであるが、中国ではもとより、現代の研究におけるような、如来蔵思想形成史という観点はなかったわけであるから、仏性と法界体性はほぼ同義のものと受け止められ、あるいは法界体性は仏性を根拠付けるものとも考えられていたのである。

さて『融即相無相論』では「法界縁起」という語が数度用いられている。この語は法上疏などにはいまだ見られず、霊裕や慧遠の世代になって初めて用いられるようになった語である。「法界縁起」は法界体性より万法が縁起することを意味するであろうと予想されるが、そうした場合に、万法が自体真如より縁起するという自体縁集とどのような意味上の違いがあるのであろうか。この点について次に考察してみたい。

2　法界縁起について

『融即相無相論』の浄土論第九では、浄穢二土や報土・応土・円寂土の三土の差違について述べた後、それらが皆融即するものであることを論じている。その中で次のように言う。

若し法界縁起の寂に即して大用を興すに就かば、皆是れ無障閡円用土なり。(18)

ここで「法界縁起」は「寂に即して大用を興す」こと、即ち寂静たる真理（法界体性）が大いなる用（はたらき）を発揮することと捉えられている。

また二諦論第十では五種の二諦有りとして、因縁宗・仮名宗・教通宗・相通宗・体通宗の五宗における、それぞれの二諦義が述べられているが、その第五は次の如くである。

五に正宗に就きて二諦を明さば、法界縁起の無方の用の義を世諦と為し、玄中妙寂の理の義は第一義諦に同ず。[19]

ここでもまた「法界縁起」は「妙寂の理」の「無方の用」とされ、それが世諦であるとみなされているのである。また綱要書S４３０３は別教・通教・通宗の三教判や有為・無為・自体の三種縁集を用いる地論宗文献であるが、その中にも「法界縁起、無障碍義」「法界縁起、大用無方」という文が見出せる。ここに用いられている「大用無方」という語は『菩薩瓔珞本業経』の冒頭に出るものである。次の如くである。

昔始めて仏を得たるとき、光影甚だ明らかなりき。今復た四十二光を放つに、光光皆百万阿僧祇の功徳の光有りて、瓔珞と為り、仏身を厳好し、法界に弥満して、湛として虚空のごとし。凝神寂照にして、常住の性を楽しみ、化を窮め神を体して、大用無方なり。[20]

『瓔珞経』の瓔珞とは、菩薩の四十二位の徳を、仏身を荘厳する首飾りにたとえたものであるが、それを象徴するように如来が四十二光を放ち、その功徳の光は法界に弥満すると言う。そして常住なる如来の究極の教化は「大用無方」であると語られている。「大用」も「無方」も『老子』『荘子』『易経』等の中国古典に見られる語ではあるが、「大用無方」という熟語はそれらには出て来ない。「大用無方」は玄学的な用語であるが、地論宗の場合はこの『瓔珞経』の文に依拠して使用していると考えてよいであろう。

以上に見てきたところによれば、「法界縁起」という語は真理の普遍的な「用」を表す時に主として用いられているようである。そしてその原義は『瓔珞経』の説く、法身の「大用無方」であると考えられる。

さらにまた霊裕の『華厳文義記』は全八巻中の巻六しか現存していないが、そこにも「法界縁起」の語が使われている。次の如くである。

初めの四身は正しく法界縁起、真身を成ずるの義を明かす。二に非生滅已下の四身は身は無常に非ず、是の故に真なるを明かすなり。（中略）善業化は報身なり。持仏は応身なり。如意は応の別用なり。[21]

右は『華厳経』入法界品の「此迦毗羅城摩耶夫人四十一」の一部分を注釈したものである。その原文は次のようになっている。

善知識は世間を遠離して無所住に住し、諸入に著せず、障碍を超出して、無碍の道に趣き、浄法身と善業化身とを具へ、明浄たる智を以て諸の世間を観じ、大願成就して、持仏法身、如意法身、非生滅身、非来去身、非虚実身、非聚散身、（中略）非身の身あり。[22]

霊裕の言う初めの四身とは浄法身、善業化身、持仏法身、如意法身であり、これらの内、善業化身を報身、持仏法身と如意法身を応身と解釈している。そしてこの法報応三身を成立させるものを「法界縁起」と呼んでいるのである。この霊裕の用法もまた法身の大用という原義に基づくものと判断してよいであろう。

さて自体縁集は自体真如より生死・涅槃が結果される縁起を意味するが、法上の『十地論義疏』では自体真如を体、生死・涅槃を用とし、その因果関係は同時にまた体用関係でもあるとしている。[23]この法上の思想は慧遠や敦煌文献『華厳略疏』（北８０、Ｓ２６９４）にも引き継がれている。「法界縁起」と自体縁集は両者とも根源的な真理の用（はたらき）を意味することになるから、この二つの概念には思想上の違いはほとんどないわけである。あえて言えば、法身の普遍的なはたらきを強調し、諸法の融即して無障碍なるさまを言う時に「法界縁起」という語は用いられたようである。

四　四種縁集説

四種縁集とは有為・無為・自体の三種縁集に法界縁集を加えたものである。四種縁集を用いる文献には『法界図』（P２８３２B・S２７３４）、『三界図』（S３４４１）、『法鏡論』がある。[24] また智顗の最晩年の著作である『維摩経文疏』にはこの四種縁集説が取り込まれている。ここではまず『法界図』の所説を検討し、次いで智顗が縁集説をどのように受容しているかを見てみたい。

『法界図』末尾に次のように言う。

仏に三種身有り。一は法身仏なり。法性を以て体と為し、自体縁集して身を為す。二は報身仏なり。一切種妙智を以て体と為し、無為縁集して身を為す。三は応身仏なり。大悲を以て体と為し、三十二相八十種好、有為縁集して身を為す。此の三種身の円融して不二なるは、即ち是れ法界縁集身なり。無方大用、処として在らざるは無し。一切の法は皆是れ即ち法界縁集身と名づくるなり。[25]

右のように自体縁集・無為縁集・有為縁集がそれぞれ法報応の三身に配され、さらに三身円融して「無方大用」なるものが法界縁集身と名付けられている。ここに言う法界縁集は先に検討した「法界縁起」と内容的に全く同じである。よって法界縁起説が縁集説に取り込まれて四種縁集となったことは明らかである。そしてその場合に自体縁集と法界縁集の相違点は、法界縁集の方に融即義が強調されているところにある。融門の思想や『融即相無相論』を経て、地論宗で融即論が最も重要な教義とされるようになった結果、三種縁集に法界縁集が加上されることになったのであろう。融即論は天台宗や華厳宗においても重要な思想であるが、その礎の部分は地論宗において既に完成されていたと考えてよい。

次に智顗の『維摩経文疏』二八巻では、巻七以降頻繁に四種縁集説が援用されている。[26] それは四土説と関連して用いられるものであり、『文疏』巻七では、衆生が有為縁集衆生と無為縁集衆生の二種に分けられ、前者は界内の凡聖同居土において分段生死を受けるもの、後者は界外の方便有余土、果報無障碍土、下品中品常寂光土において変易生死を受けるものとされている。そして巻十では無為縁集をさらに無為縁集と自体縁集の二に開いて、それぞれを二乗と菩薩に当てている。次の如くである。

二乗は自体に迷いて無為を起こし、計著を生じて無為に著す。故に正に無為縁集の名を受く。菩薩も亦自体に迷いて無為縁集を起こす。而れども菩薩は無為の著を観破して、無為縁集未だ尽きず、此の惑体に附せば、別に自体縁集の名を受く。[27]

二乗も菩薩も自体仏性の理に迷うことに異なりはないが、二乗が真空無為に執着するのに対して、菩薩はそれを観破しているから、二乗は無為縁集の名を受け、菩薩は自体縁集の名を受けるとしている。また次のようにも言う。

二乗の真を見るは、但だ是れ空理なり。空理は法身に非ず。自体の名を立つることを得ず。菩薩の真を見るは、真は是れ法身なり。法身は常に住在するが故に別に自体縁集の名を立つることを得るなり。[28]

二乗の見真はただ空理のみを見ているのに過ぎないのに対して、菩薩の見真は法身を見ているので、後者に自体縁集の名を与えるのだと言う。ここなどは地論宗の直接的な影響が窺える部分である。

智顗の縁集説は最終的には、凡聖同居土に受生する因縁となるのが有為縁集、方便有余土に受生する因縁となるのが無為縁集、果報無障碍土と下品中品常寂光土に受生する因縁となるのが自体法界縁集であるというようにまとめられる。智顗の場合は自体縁集と法界縁集の間に差違を認めないので、法界縁集は自体縁集の中に含まれるとされるか、あるいは自体法界縁集と統括されて呼ばれるのである。また智顗の縁集説は常に生死を結果する縁起の意味で用いられていて、煩悩論の色彩が濃い。この点が地論宗と異なるところである。

五　おわりに

地論宗における縁集説の展開を整理しながら、「法界縁起」という語が地論宗ではどのように用いられていたかを検討した。それは法身の普遍的なはたらきを強調し、諸法の融即して無障碍なるさまを言う時に用いられることを明らかにした。

縁集説の天台に対する影響については多少言及したが、言うまでもなく、法界縁起説を直接に継承したのは華厳宗である。華厳宗がそれをどのように継承し、また発展させたかについては後考に俟つこととする。

註

（1）旧稿に「中国地論宗における縁集説の展開」（『フィロソフィア』第七五号、一九八八年三月）がある。本稿はその後に発見された多数の資料に基づいて、この問題を再考したものである。

（2）大正三五、四四四中。

（3）（4）（5）続蔵一―七一―二、一四五左。

（6）大正一二、二二二中。

（7）大正八五、六七二上中。

（8）敦煌宝蔵一一〇、二六八上。

（9）最初、丞相王は不明としていたが、京都大学人文科学研究所北朝後半期仏教思想研究班において研究報告を行った際に、荒牧典俊教授より、それが宇文泰を指すこと、また『一百二十法門』が『大唐内典録』に著録されていることについて御教示いただいた。

（10）大正五五、二七一中。

（11）大正一三、八五上。

(12) 同右、八五下～八六上。
(13) 同右、八八中。
(14) 同右、八九中下。
(15) 石井公成「『大集経』尊重派の地論師」（『駒沢短期大学研究紀要』第二三号、一九九五年三月、『華厳思想の研究』、一九九六年二月）参照。
(16) 大正三三、八〇一中。
(17) 高崎直道『如来蔵思想の形成』（一九七四年三月）七三二頁。
(18)（19）敦煌宝蔵一一〇、二六六上。
(20) 大正二四、一〇一〇中。
(21) 続蔵一―八八―一、一四左上。
(22) 大正九、七六一下。
(23) 拙稿「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」（『東方学』第九三輯、一九九七年一月）参照。
(24)『法界図』『三界図』については拙稿「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」（『東洋の思想と宗教』第一三号、一九九六年三月）、「天台大師と地論宗教学」（『天台大師研究』、一九九七年三月）、『法鏡論』については「天台行位説の形成に関する考察―地論宗説と比較して―」（三崎良周編『日本・中国　仏教思想とその展開』、一九九二年一〇月）参照。
(25) 前掲「敦煌出土地論宗文献『法界図』について」七六～七七頁。
(26) 拙稿「『維摩経文疏』における智顗の四土説について」（早稲田大学大学院『文学研究科紀要　別冊第一一集』哲学・史学編、一九八五年一月）参照。
(27)（28）続蔵一―二八―一、一八右上。

付　敦煌出土の地論宗文献解題

敦煌出土の地論宗文献について簡単に解説する。その場合に『十地経論』が訳出された五一〇年頃から隋末の六一〇年頃までの百年間を二十五年ずつ四期に分け、それぞれの文献の成立年代を推定して、それに当てはめていくことにする。あくまでも試案であることを諒承せられたい。第一期（五一〇～五三五）は慧光の世代、第二期（五三五～五六〇）は法上・道憑の世代、第三期（五六〇～五八五）は慧遠・霊裕の世代、第四期（五八五～六一〇）は最後の世代ということになる。この区切りは南北王朝の交替の時期ともある程度合致し、便利と感じるものである。ただし第一期に属するものは現在のところ発見されていないので、第二期からの解説となる。

1　第二期の文献

①法上『十地論義疏』巻一（S２７４１）・巻三（P２１０４）（大正八五所収）

巻一は『十地経論』巻一を釈している。『十地経』では『十地経』歓喜地の経文を序分・三昧分・加分・起分・本分・請分・説分・校量勝分の八段に分かっているのであるが、『十地論義疏』巻一の現存部分はそれらのうち三昧分から請分の途中までの釈に相当する。そして巻三は校量勝分の途中から第二離垢地全部の釈である。またこれは五門（仏性門・衆生門・修道門・諦門・融門）によって釈されていて、三昧分から請分まではすべて仏性門に属し、離垢地以下の四地は修道門に属するとされている。

②宇文泰『一百二十法門』（北８３８８・北８３８９）

宇文泰は西魏の丞相であり、彼が政治の実権を握っていた。続く北周の孝閔帝の父に当たる。彼は仏教を庇護し、

曇顕等に命じて『菩薩蔵衆経要』及び『一百二十法門』を撰述させた。道宣『大唐内典録』巻五に次のように言う。

周衆経要二十二巻

一百二十法門

右二部二十三巻。魏の丞相王宇文黒泰釈典を興隆して、大乗を崇重す。万機を摂すと雖も、恒に三宝を闡く。第内毎常百法師を供し、経論を尋討して、摩訶衍を講ず。遂に沙門釈曇顕等に命じて、大乗経に依りて菩薩蔵衆経要及一百二十法門を撰せしむ。始め仏性より終り融門に至る。（大正五五、二七一中）

『菩薩蔵衆経要』二二巻は、右に「始め仏性より終り融門に至る。」と言うように、五門に基づいて諸経の教説を整理分類したものである。よってこれは地論宗の書籍と見なすことができるが、現存していない。また『一百二十法門』は『菩薩蔵衆経要』の目次の部分を別行させたものである。これは敦煌文書の中にその一部分が存在する。これによれば、『菩薩蔵衆経要』は巻十から巻二十までは「菩薩蔵修道」を明かしており、その中には五十五の法門が説かれていたようである（巻九以前のことは不明）。そして巻二十一は「菩薩蔵諦門第四」を明かすもの、巻二十二は「菩薩蔵融門第五」を明かすものとされている。「菩薩蔵諦門第四」には十六諦法門・十四諦法門・四諦法門・三諦法門・二諦法門・一実諦法門の六法門が含まれ、「菩薩蔵融門第五」には入不二法門・三空法門・十一空法門・十八空法門・法界体性門の五法門が含まれていた。

また『融即相無相論』（後述）には『丞相王五門仏性義』一巻なる書名が見いだされる。これも宇文泰に関係するものであろうが、詳しいことは不明である。

③『大乗五門十地実相論』巻六（北8377）

『十地経論』の注釈書。首部が欠けていて、第八不動地の末尾から第九善慧地、第十法雲地までを釈している。

④『大乗五門実相論』（北8378）

『大集経』の注釈書。不可説菩薩品の途中から宝幢分の相品までを釈している。首尾ともに欠けているが、各品の注釈の冒頭に『大乗五門実相論』の名が挿入されている。『大集経』の注釈書として現存する唯一のものである。

⑤『本業瓔珞経疏』（S２７４８）（大正八五所収）

首尾ともに欠けているが、『菩薩瓔珞本業経』巻上のほぼ全体を釈している。この文献は五門を用いている（大正八五、七四七下）ことから、この頃の地論宗文献であることが知られる。

⑥『勝鬘経疏』（S６３８８）

これも首尾ともに欠けているが、経文の最初から流通分の途中までを釈しており、大半が残存していると見てよい。『敦煌宝蔵』で二十六ページにわたる長編である。この文献には冒頭に次のような教判が説かれている。

円宗の中に就きて、略して三種相を明す。『涅槃』等は是れ漸中の円なり。『華厳』等は是れ頓中の円なり。『勝鬘』等は是れ円中の円なり、『大集』の流れなるが故なり。是を以て『涅槃』は自類因果を以て宗と為し、『華厳』は自種因果を以て宗と為し、『大集』等は自体因果を以て宗と為す。（敦煌宝蔵四五、六五六下）

地論宗の中には『大集経』を最上の教えとする人々がいたが、これはその人々の手に成るものである。

⑦『涅槃経疏』（北６６１５・北８５７５・北６６１６）

北六六一五は『大般涅槃経』（南本）の金剛身品第五・名字功徳品第六・四相品第七・四依品第八・邪正品第九の注釈である。そして北八五七五は四諦品第十・四倒品第一一・如来性品第一二を釈し、北六六一六は如来性品第一二・文字品第一三・鳥喩品第一四・月喩品第一五・菩薩品第一六を釈している。これらは一写本が二分三分されたものではないにもかかわらず、偶然にも内容がほぼ連続している。漸教（涅槃）・頓教（華厳）・円教（大集）という三教判を説き、自類因・自種因といった語を用いることから、⑥『勝鬘経疏』と近い関係にあると考えられる。

⑧『十地義記』巻一（P２０４８）（大正八五所収）

『十地経論』の冒頭部分を詳細に釈している。地論宗独自の縁起説である三種縁集（有為縁集・無為縁集・自体縁集）説や通教・通宗の教判を用いている。

⑨『毘尼心』一巻（Ｓ４９０、Ｐ２１４８）（大正八五所収）

戒律に関する綱要書。その末尾の部分に通教・通宗の教判や三種縁集説が見いだせる。

2　第三期の文献

①『華厳略疏』巻一（北８０）・巻三（Ｓ２６９４）

巻一は首部を欠き、『大方広仏華厳経』世間浄眼品第一の途中から賢首菩薩品第八までの注釈である。また巻三は首尾備わり、十地品第二二の初めから歓喜地までを注釈する。巻三のみ大正蔵八五巻に収録されている。そしてその巻一の中、「盧舎那仏品第二」を釈する冒頭に、「盧舎那は周には清浄円満智と名づく。」という一文があり、これによってこの文献が北周の時代の成立であることがわかる。縁集説を用いる地論宗文献である。

②『融即相無相論』一巻（北８４２０）

首部が欠けているが、尾題に「融即相無相論一巻」とある。現存部分は第一章・第二章が欠けていて、「転無明以為明論第三」「三教対於三仏論第四」「三根対於三教論第五」「釈三仏有説無説論第六」「弁共成仏為不共成論第七」「有執無執論第八」「浄土論第九」「二諦論第十」「十二因縁論第十一」「禅枝論第十二」の十章から成っている。「法界体性」という語を用いて融即の思想を説いていることから、五門の思想を受けて書かれたものと考えられるが、「法界縁起」の語も見いだされるので、第三期の文献とした。「法界縁起」という語の使用は霊裕や慧遠の世代に始まると考えられるからである。

③綱要書Ｓ６１３

仏三種身・四憂檀那・八識義・五法三自性・三障義・同時四相義・二諦義・十種無生・三種同相観・四量義・三教行相・入道麁相・菩薩戒義・又解四量・又解菩薩入道・経弁五住地煩悩義・経弁十世界海義・三仏益物・不繫業義・十一空義・二障・三種無常法義等の項目から成る。ただし三仏益物と不繫業義の間には十波羅蜜・第八識・一乗・漸頓円三教に関する短い記述が挿入されていて、その相互の関連も不明であるなど、未整理の観が免れない。また初めから二諦義までは問答体による解説が主になされているが、十種無生以降にはそれが全く見られず、形式の上からも全体に不統一である。よってこの文献は複数の文献からの引用を含む一種のノートのようなものではないかと思われる。しかしこの書の中には道憑の説に関する言及が見られたり、別教・通教・通宗の三教判が詳しく解説されていたりして、地論宗の教義を知る上で貴重な記述が多い。またその教判では1—⑥『勝鬘経疏』⑦『涅槃経疏』と同じく『大集経』を円教とする立場が採られている。

④綱要書S４３０３

首尾ともに欠けている。残存部分は「広明三道義第六」「広涅槃義第七」「広仏三種身第八」「広四量義第九」「広六種正見第十」「広一乗義第十六」「広大乗教門入道四証第三十」から成っていて、仏教綱要書の一部分であると思われる。「第十」「第十六」「第三十」と飛んでいることより見て、さらに長大な綱要書からの抜粋であると考えられる。この文献はほとんどの項目において別教・通教・通宗の三教判を用い、天台の約教釈のように、三教それぞれの立場からの解釈を施している。三種縁集を用い、「法界縁起」の語をしばしば使用している。

3　第四期の文献

①『法界図』（P２８３２B・S２７３４）

五戒十善の修しようによって三界内における衆生の生処を定めた六道衆生章、『成実論』に基づいて三乗の修行

位次を述べた三乗別教章、『菩薩瓔珞本業経』が説く五十二位に基づいて菩薩の修行階位をそれぞれ述べた通教大乗章・通宗大乗章の四章から成る。全体として捉えた場合、広義の修行階位説（断惑証悟をいくつかの段階に分けて、それぞれの段階を命名・解説するもの）を論じたものと見ることができる。この文献では有為縁集・無為縁集・自体縁集・法界縁集の四種縁集が用いられている。また智顗は『四教義』においてこの文献を大いに援用している。

②『三界図』（S３４４１）

①『法界図』を若干書き換えたものであるが、第五章として「明衆生入法界」という章が新たに付け加わっている。敦煌本の李師政『法門名義集』（大正五四所収）の第五賢聖品と第七世界品は『三界図』の抜粋で出来ている。

③綱要書俄Φ１８０（M１１２５）（『敦煌吐魯番文献集成　俄蔵敦煌文献』四所収）

首尾ともに欠けた断簡。「次広弁経教」「解経義」「次解在住義」「次解菩薩義」「十地義」「三宝義」「四摂義」「次解仏十義、世尊有六義」「四諦義」「八解脱義」から成る。「次広弁経教」では人天教・有相教・無相教・一乗教・常住教の五時教判が説かれ、それは智顗が南三北七の第四として伝える北地師の教判と一致する。また「十地義」は『法界図』の通教大乗十地の文と極めて近似する。

地論宗思想史年表

年	王朝（北）	王朝（南）	事項	時期	人物	文献	文献	縁集説	五門
510	北魏	梁	510頃　十地経論訳出	第一期　初期	慧光（468～537）			三種縁集説 （有為縁集・ 無為縁集・ 自体縁集）	
535	西魏 東魏	梁		第二期　発達期	道憑（488～559） 法上（495～580） 宇文泰（505～556） 安廩（507～583）	五門関連 法上『十地論義疏』巻一（S 2741） 巻三（P 2104） 『一百二十法門』（北8388・北8389） 『大乗五門十地実相論』（北8377） 『大乗五門実相論』（北8378） 『本業瓔珞経疏』（S 2748）	『十地義記』（P 2048） 『毘尼心』（S 490・P 2148） 勝鬘経疏（S 6388） 涅槃経疏（北6615・ 北8575・ 北6616）		五門の思想 （仏性門・ 衆生門・ 修道門・ 諸諦門・ 融門）
560	北周 北斉	陳	563　摂大乗論訳出	第三期　展開期	霊裕（518～605） 慧遠（523～592）	『融即相無相論』（北8420） 霊裕『華厳文義記』 慧遠『十地論義記』 『華厳略疏』巻一（北80）・巻三（S 2694） 綱要書（S 4303）	綱要書（S 613）	三種縁集説 ＋法界縁起	
585	隋	陳	587　摂論北伝	第四期　晩期		『法界図』（P 2832 B） 『三界図』（S 3441） 懍師『法鏡論』 『華厳経両巻旨帰』 『七種礼法』 綱要書（俄Φ180）		四種縁集説 （有為縁集・ 無為縁集・ 自体縁集・ 法界縁集）	
610									

第二章　石窟寺院と北朝佛教

『梵網経』における好相行の研究
――特に禅観経典との関連性に着目して――

山部能宜

序

東アジア仏教における『梵網経』の重要性については、多言を要しない。『梵網経』は、五世紀中頃に成立した疑経であるが[1]、東アジアにおける菩薩戒の伝統において、長く中心的な位置を占めてきた。慧思（514?-77）、智顗（538-97）、元暁（617-86）、法蔵（643-711）、智周（668-723）、太賢（-742-64）といった著名な人物によって著されたか、もしくは著されたと伝承されている『梵網経』の多数の註釈書は、この経典の重要性を如実に物語っている[2]。最澄が『四分律』による伝統的な受戒を拒否し、大乗戒のみによる具足戒を主張して以来、『梵網経』は、以後の日本仏教の進路を定める中心的な経典の一つともなったのである[3]。『梵網経』の戒律条項の多くがすぐれて倫理的な性質のものであるということを考えるならば、仏教学者たちの関心が、主としてこの経典の倫理的な側面に向けられてきたということは異とするに足りない。しかしながら、本経典において倫理的規定が重要であることは言うまでもないことであるが、それだけがこの経典のすべてだという訳ではないのである。本稿においては、以下の二つの観点から『梵網経』を再検討して、従来あまり注目されること

のなかった『梵網経』の新たな側面を明らかにしてみたいと思う。

（1）『梵網経』、およびそれと密接に関連した菩薩戒関係の文献中にある見仏的要素（『梵網経』における、仏を目の当たりにするための行は、通例「好相行」と呼ばれている）を調査することによって、菩薩戒の実践のもつ神秘的な側面を明らかにすること。

（2）さらに、関係のある梵漢両文献ならびに中央アジアの美術資料を詳細に検討することによって、『梵網経』を含む一群の疑経類のもつ国際的・文化横断的な背景を解明すること。

梵漢双方の資料は、菩薩戒[4]が神秘的要素を持っていたことを示している。言い替えるならば、大乗戒の実践は、修行者の行動倫理を規定するだけでなく、神秘的な見仏の体験に大きく関わっていたと思われるのである。大乗戒は、究極的には、見仏体験における仏・菩薩との出会い[5]の中で、彼らによって直に授けられるべきものであると信じられていたようである。この点に関して特に重要なのは、五世紀成立の、滅罪を強調する禅観経典類（その多くのものは、疑経である可能性が高い）であって、これらのテキストが、『梵網経』の好相行に大きな影響を与えたように思われるのである。また、このような検討の過程で、中国文化圏成立[6]の疑経の一部の内容が、予想以上に当時のインド及び中央アジアにおける仏教の状況を如実に反映しているということも明らかになるであろう。

以下本稿では、『梵網経』における好相行をよりよく理解するために、その背景となる先行テキストから、関係箇所を検討することとしたい。その際、まず『梵網経』が修行者に好相行を要求している二箇所を概観し、ついで『梵網経』のそれらの記述と密接に関連していたように思われる、梵漢両文献における見仏滅罪の様々な事例を検討する。かくして、インド・中央アジア・中国の諸文献に見られる菩薩戒儀礼と見仏体験との密接な関係を論証してみたいと思う。最後には、日本で今なお行じ続けられている好相行の事例を紹介して、本稿を閉じることとしたい。

一　『梵網経』における好相行の規定

では、具体的な検討に入ることとしよう。『梵網経』において好相行が求められているのは、以下の二つの場合である。

若し佛子、佛滅度の後、好心を以て[7]菩薩戒を受けんと欲する時、佛菩薩の形像の前に於て自誓受戒せよ。当に七日佛前にて懺悔し、[8]好相を見るを得て便ち得戒すべし。若し好相を得ずんば、應に二七・三七［日］、乃至一年をふとも、要ず好相を得べし。好相を得已りて、便ち佛菩薩の形像の前で受戒するを得。若し好相を得ずんば、佛像の前にて受戒すと雖も得戒せず。……若し千里の内に能く戒を授くる師無くんば、佛菩薩の形像の前にて自誓受戒[9]するを得。而も要ず好相を見るべし。（巻第十下、T24:1006c5-15）[10]

二師［和上・阿闍梨］は、應に問て言うべし、「汝七遮罪[11]有りやいなや」と。若し現身に七遮有らば、師は應に與に[12]授戒すべからず。七遮無くんば授くるを得。若し十戒[13]を犯せる者有らば、應に教えて懺悔せしむべし。佛菩薩の形像の前に在りて、日夜六時に十重四十八輕戒を誦し、若し三世千佛を禮するに到らば、好相を見るを得ん。若は一七日、二・三七日、乃至一年をふとも、要ず好相を見るべし。好相とは、仏の來りて頂を摩し、光を見、華・種種の異相を見るなり。便ち滅罪を得。若し好相無くんば懺すと雖も益無し。是の人現身には亦得戒せざるなり。（巻第十下、T24:1008c11-19）[14]

このように、『梵網経』は、二種類の場合に見仏体験を要求するのである。

（1）師が近くにおらず、自誓受戒しなければならないとき。

（2）たとえ師が現にいたとしても、以前に重大な罪を犯しており、受戒に先だって懺悔しなければならないとき。

後に見るように、実際上はこれら二つの要素は密接に関係しており、我々がそれらを取り扱うときには、ほとんど一揃いの実践形態としてみなしてよいようである。

二　曇無讖、道進、トゥルファン

上引の『梵網経』の二節は、慧皎によって編纂せられた『高僧伝』の「曇無讖伝」に見られる次のエピソードを想起させる。

初め［曇無］讖姑臧に在るとき、[15]張掖の沙門道進有り、[16]讖従り菩薩戒を受けんと欲す。讖云く、「且く悔過せよ」と。乃ち誠を竭すこと七日七夜、第八日に至りて讖に詣りて受けんことを求む。讖忽ち大怒す。進更に思惟すらく、「但だ是れ我が業障の未だ消えざるのみ」と。乃ち力を勠すこと三年、且つは禪し且つは懺す（且禪且懺）。進卽ち定中に於て釋迦文佛の、諸大士と與に己に戒法を授くるを見る。其の夕、同止の十餘人皆夢に感ずること進の所見の如し。[17]進、讖に詣りて之を説かんと欲す。未だ數十歩に至るに及ばざるに、讖驚き起ちて唱えて言わく、「善哉善哉、已に戒を感ず。吾當に更に汝が爲に作證せん」と。次第に佛像の前に於て爲に戒相を説く。

時に沙門道朗、譽河西に振う。[18]進の戒を感ずるの夕に當りて、朗も亦夢に通ず。乃ち自ら戒臘を卑くして法弟と爲らんことを求む。是に於て進従り受くる者千有餘人なり。此の法を傳授すること迄んで今に至る。皆讖の餘則なり。（巻第二、T50:336c19–37a2）[19]

ここで語られている状況が、上に引用した『梵網経』の一節と、極めて似通っていることは明らかである。『高僧伝』においては、受者は過去の業障を持っていて、この業障が除去されてからでないと、菩薩として受戒するこ

とができない。罪の浄化は見仏体験における仏や菩薩たちとの出会いによって示され、仏菩薩から行者は直接に戒を授かるのであり、その後、彼の体験は、現前の師である曇無讖によって真正なるものとして承認されるのである。言い換えれば、人間による儀式は、神秘体験の中での受戒の後にのみ行われるのである[20]。

『高僧伝』(五三〇年頃編纂[21])に述べられる曇無讖の事績は、大部分が『出三蔵記集』(510-18年ころ編纂[22]、巻第十四、T55:102c20-3b26)に基づいている、ということが既に指摘されている[23]。しかしながら、上引のエピソードそのものは『出三蔵記集』には見出されないので、何か他の典拠によったものであろう[24]。後にも触れるが、この点に関する『高僧伝』の直接の典拠は、南朝の寶唱によって編纂され、五一九年に完成した『名僧伝[25]』であったろうと思われる。

『高僧伝』によれば、このエピソードは、(北涼の)姑臧での出来事である。そうすると、もしこの物語が南へ伝えられたとすると、それはどのようなルートを通って伝えられたのであろうか。周知の通り、曇無讖(c. 385-433[26])は沮渠蒙遜(401-33在位)治下の北涼で活動していた。そして、道進が曇無讖に授戒されたのは、この時代であったに違いない。四三九年、北涼は北魏により滅ぼされ、沮渠氏の一部はトゥルファンへ逃れて、短命な地方政権(いわゆる「沮渠氏高昌国[27]」[442-60])を樹立することとなる。『高僧伝』中の「法進伝」(巻第十二、T50:404a29-b21)によれば、道進(法進・法迎とも呼ばれる[28])は、この移動に従いトゥルファンに赴いたのである。その後、その地方に深刻な飢饉があったとき、道進は、飢えて貧しい人々に食糧を分配してくれるよう、当時の統治者であった沮渠安周にしばしば要請した。やがて国家の蓄えが枯渇し始めたとき、道進は、それ以上懇願する代わりに、彼自身の肉を切り、それに塩を混ぜて人々に与えた[29]。この自己犠牲によって心を動かさた安周は、穀物倉庫を開けてさらに食糧を配布したという。道進はかくして亡くなったが、彼には僧遵という弟子がいた。僧遵は『十誦律』に精通しており、いつも懺悔を実践していたという[30](関係の地名の位置関係の大略については、次頁の地図参照)。

ジュンガル盆地
天山北路
天山山脈
ウルムチ
交河故城
ベゼクリク千仏洞
トゥルファン
車爾勒火焔山
鄯善
高昌故城
カシュガル
（西域北道）
アクス
クチャ
新疆ウイグル自治区
タシュクルガン
ヤルカンド
タリム盆地
タクラマカン砂漠
トゥルファン盆地
楼蘭
玉門関
ハミ
ホータン
天山南路（西域南道）
ミーラン
ロプノール
敦煌
鳴沙山
月牙泉
玉門
カラコルム峠
クンルン山脈
甘粛
酒泉
河西回廊
武威
莫高窟
嘉峪関
キジル千仏洞
炳霊寺石窟
臨夏
蘭州
麦積山石窟
天水
秦山山脈
四川
大雪山脈
成都
峨眉山
楽山
岷江
揚子江
重慶
三峡
大足石刻

（中国仏教協会・日中友好仏教協会［1981, 3］より［一部修正］）

トゥルファンで安周が仏教を保護したことは、高昌故城で発見された「涼王大沮渠安周造寺功徳碑」[31]や、トヨク出土の「涼王大沮渠安周供養経」によって、確認できる。[32]さらに、曇無讖の『優婆塞戒経』の写本（四二七年、北涼で書写されたもの）がトゥルファンから発見されたことから判断すると、[33]曇無讖の菩薩戒の伝統がこの地域に伝えられたのは事実であったようである。もしそうだとすると、道進の懺悔の物語が、道進の法系に属するトゥルファンの人々の間に伝えられ、この法系が南朝に伝えられたとき、その物語も一緒に伝えられた、と仮定するのが、最も蓋然性が高いであろう。トゥルファン（もしくはその周辺地域）とこの物語の繋がりは、以下の議論のために重要であるので、この点についてもう少し注意深く確認していくことにしよう。

この点に関し注目に値する文献は、智顗に帰されている『梵網経』註釈書、『菩薩戒義疏』である。本書には、トゥルファン起源の菩薩受戒のマニュアル（「高昌本」）[34]に関して、以下のような記述が見られるのである。

三に「高昌本」とは、或は「暢法師本」[35]と題す。原ぬるに宗は『地持』[36]より出で、而も作法小しく廣し。…題して「高昌本」と作す所以は、尋ぬるに『地持』は是れ曇無讖、河西に於て譯する所なり。沙門道進有り、讖に求めて菩薩戒を受けんとす。讖許さずして且く悔過せしむ。七日七夜竟りて讖に詣りて受けんことを求む。讖大怒して答えず。進自ら念えらく。「正に是れ我が障業の未だ消えざるのみ」と。復た更に誠を竭して禮懺すること首尾三年。進、夢に釋迦文佛の己に戒法を授けたまうを見る。明くる日、讖に詣りて夢みる所を説かんと欲す。未だ數十歩に至らざるに、讖驚き起ちて唱う。「善哉、已に戒を感ぜり。我當に汝が爲に作證せん」と。次第に佛像の前に於て更に戒相を説く。

時に道朗法師有りて、是れ河西の高足なり。進が戒を感ずるの時に當って、朗も亦夢に通ず。乃ち自ら戒臘を卑くして法弟と爲らんことを求む。是に於て進從り受くる者千有餘人なり。[37]

河西王沮渠蒙遜が子景環、後に移りて高昌に據る。既に進を奉じて師と爲せば、進も亦た隨て往き高昌の荒

餓に値う。進生きながら己身を割きて以て飢えたる者を救う。此に因りて捨命す。進の弟子僧遵。姓は趙、高昌の人。師の戒法を傳う。[38]

復た比丘曇景有りて、亦た此の法を傳う。宗彼の郡に出づるが故に「高昌本」と名く。又元嘉[39]の末に玄暢法師有り。魏國從り度りて荆蜀[40]の門に在り、菩薩戒法を宣授す。大略相似して、小異無きにあらず。故に別に「暢法師本」有り。此れ曇無讖より出でて、小しく『地持』を廣くす。恐らくは讖の誓願人情を發起し、此の重複有る也。(巻第一、T40:568b14–c23)[41]

以上の物語は、『高僧伝』におけるものとほとんど同じである。そして重要な点は、その物語がトゥルファン系の菩薩戒受戒マニュアル（高昌本）の伝承とはっきり関連づけられており、かつ玄暢本が本質的に高昌本と同じものだと述べられているということである。これらのマニュアル自体は残念ながら現存していない。しかし、『菩薩戒義疏』の著者は、これらのマニュアルを直接参照していたようである。

『高僧伝』の場合でも、北方出身者によって五世紀中頃に南朝へ伝えられた伝承が情報源であったということは、充分考えられることであろう。『高僧伝』（巻第八、T50:377a3–c7）によれば、玄暢は金城（河西地方）出身で、涼州において受戒している。その後、彼は有名な禅者・玄高の弟子となった。『高僧伝』は、玄暢を特に曇無讖の法系と関連づけてはいないが[42]、上引『菩薩戒義疏』によれば、玄暢は、菩薩戒に関して高昌本系の伝統とつながっていたようで、彼が河西の出身だということを考えあわせると、それはありえないことではなさそうである。[43]

ただ、ここで一つの問題は、『菩薩戒義疏』が智顗の真作であるかどうかについては疑いが持たれているということである。佐藤哲英（1961, 412–15）によれば、このテキストの教理と、疑いのない智顗の真作に見られる教理との間には、かなりの相違があり、しかも、このテキストの存在を最初に確認できるのは、八世紀初頭に過ぎないという（Groner 1984, 225–27も参照されたい）。もしこのテキストの成立がそれほど遅いのであれば、そこに含まれて

いる情報をあまり重視するのは困難であろう。

本稿では、『菩薩戒義疏』全体が真作であるか否かの問題に立ち入ることはできない。しかしながら、当面我々が問題にしている箇所に限っていえば、それに含まれている情報が信頼できるものであり、『高僧伝』よりもさらに古い伝統を述べたものであると考える理由がある。

まず、そこで道進が禅定の中ではなく夢の中で仏を見ているということに注目したい。私は、この『菩薩戒義疏』の伝えるかたちが、本来の伝承により近いのではないかと思う。というのは、日本の中世の僧・宗性（1202-?）は、現存しない『名僧伝』における法進（＝道進）伝の内容を、次のように書き留めているからである。

法進、睡りて釋迦文佛、諸菩薩と與に旃檀林中に在りて其の爲に戒を授くるを見る事。（『名僧伝抄』、ZZ 2 B. 7. 16d7-8）

すなわち、『高僧伝』においては定中見仏として述べられていたものが、『名僧伝』では夢中見仏というかたちで伝えられているのである。この点よりみて、『菩薩戒義疏』が『高僧伝』から引用しているのではないということは確かであろう。むしろ、『菩薩戒義疏』の物語は、『高僧伝』にみられるものよりも古い伝承の形を保っているようである。

また、法蔵（643-712）によって著された『梵網経菩薩戒本疏』にも、次のような記述がある。

又、曇無讖三藏あり。西涼洲（ママ）に於て沙門法進等、讖に求めて菩薩戒を受けんとし、幷びに戒本を翻ぜんことを請う。讖曰く。「此の國の人等性多く狡猾にして又剛節無し。豈菩薩の道器爲るに堪うる有らんや。遂に與に授けず。進等苦に請うも獲ず。遂に佛像の前に於て誓を立て、邀期苦節して戒を求む。七日纔に滿ちて夢に彌勒の、親く與に戒を授け、幷に戒本を授くるを見る。並に皆誦得して後に覺め已て讖に見ゆ。讖其の相の異なるを覩て、乃ち昌然として歎じて曰く。「漢土にも亦人有り」。即ち與に戒本一巻を譯出す。進の夢に誦する

と文義扶同す。今別行の『地持戒本』の首に安ずる歸命偈は是なり。[46]（巻第一、T40:605a24-b4）

これは勿論唐代の資料であるから、かなり時代の下がるものではある。しかし、ここでも道進の見仏体験が夢中見仏として伝えられていることは、十分注意すべきであろう。さらに、夢中見仏の話であるから、『高僧伝』の話と一致しないのは当然のことながら、道進に授戒したのを釈迦牟尼仏ではなく弥勒菩薩とし、夢中見仏までに要した期間を七日とするなど、『名僧伝』や『菩薩戒義疏』とも一致しないことは注目すべきことである。法蔵も、単に『名僧伝』のような先行の資料によっていたのではなく、何か独自のソースを持っていたようである。[47]

もう一つ、これも唐代の資料である『法苑珠林』（六六八年成立）には、また違った形の物語が伝えられている。

中天竺の沙門曇無讖なる者、此の戒經及び優婆塞法を齎し、東に流沙を渡る。章條を撮擧して戒本を抄出す。涼州に道進法師なる者有り。道心超絶し、慧力俊猛なり。戒の來るを流聞して、乃ち馳せて燉煌に往き、躬自ら戒法を迎接す。既に至る時其の師無し。是に於て謹で經文に依りて自誓して受く。時に涼州の道俗並に未だ之を知らざるなり。既にして彼の寺の道朗法師、進の佛從り記を受くるを夢み、又僧尼信士の十有餘人、咸な此の夢に同ず。互に相い徴告す。俄にして進の還るに、果して斯の戒を受く。朗年徳崇重にして、西土の望あり。既に大乘を愛樂し、兼て瑞夢を證す。心喜内に充ちて、既に進より受く。おもえらく、菩薩の勝地は三乘に超過せりと。遂に其の年臘を屈し、降って法弟と爲る。既にして名徳の僧尼・清信士女の、次第に受業するもの三千許人なり。涼州刺使、進の戒行を聞きて、師禮を奉遵す。是に於て菩薩戒法京國に流布す。（巻第八十九、T53:939a19-b3）[48]

これによれば、道進は単に曇無讖訳の戒本を受けたのであって、曇無讖自身には会っていないようであり、それ故自誓受戒の手続きによって受戒したということのようである。あるいはこのあたりが伝承の原型であって、上に見た諸伝承は、それから話の広がったかたちであったのかもしれない。ただしかし、これもかなり後世の文献であ

るから、これによって直ちに伝承の原型を定めるのも難しいようである。

何れにせよ、道進の懺悔と受戒については、『高僧伝』のみが唯一の伝承経路ではなく、それ以外にもいろいろな形の物語が相当広く流布していたということが窺えよう。また、この件に関する本来の伝承は、夢中見仏であったのではないかと思われる。道朗等が同じ夢を見たという『高僧伝』・『菩薩戒義疏』等に共通に見られる話も、道進の体験が夢中見仏であったとする『菩薩戒義疏』の話に従った方が、話の流れがはるかに自然である。この件に関する『菩薩戒義疏』の記述が、相当古い伝承に基づいていることは間違いのないところであろう。禅定中の見仏を伝える『高僧伝』の話の方が、何らかの段階での改変を被っているようである。

さらにまた、『菩薩戒義疏』の上引箇所に含まれている諸家の伝承過程の大筋は、敦煌文書の内より発見されたもう一つの菩薩受戒のマニュアル『出家人授菩薩戒法』(Pelliot, no.2196) によっても確認される、ということが既に指摘されている。[49] その写本には「大梁天監十八年」(五一九年、『高僧伝』成立よりは恐らく古い。p.209参照) の日付があり、梁の武帝により五一二年より五一九年の間に編纂されたと見なされている (諏訪義純 1972a, 87; 1972b, 350)。そういうわけで、これは、中国における菩薩受戒の初期の歴史に関する、最も古くかつ信頼できる資料の一つである。この写本から次の一節を参照されたい。[50]

世間所傳の菩薩戒法は、二經に依らんと欲するに似、多く小乗の行事を附す。菩薩戒法を撰するに、乃ち多家有り。鳩摩羅什所出の菩薩戒法、受菩薩戒法。羅什は是れ『梵網経』を用う。高昌は高昌曇景の口所伝の、弥勒所集と、亦『梵網経』とを用う。[51] 長沙寺玄暢所撰の菩薩戒法もあり。[52]

この情報は『菩薩戒義疏』のものとよく一致し、それ故、諏訪 (1971, 61) は、『菩薩戒義疏』は、部分的に『出家人授菩薩戒法』自体、もしくはその典拠となった資料に基づいていると推測している。それ故、『菩薩戒義疏』における当該箇所に含まれる基本的な情報は、少なくとも六世紀初頭にまで遡るのである。

前述の法蔵の記述（p.213）や宗性の証言（p.213）をも考え合わせるならば、『菩薩戒義疏』全体が真作であるか否かにかかわらず、当該部分に含まれている情報が信頼できるものであり、大変古い伝承を述べていることは、明らかである。『菩薩戒義疏』が『高僧伝』の文章を改変して取り込んだのだと考えるべきではない。むしろ、寶唱（『名僧伝』）や慧皎（『高僧傳』）が語った道進の懺悔の物語は、高昌より伝えられた菩薩授戒マニュアルの何れかに基づいていたのではないだろうか。上で見た通り（p.208）、慧皎は「此法を傳授すること迄んで今に至る」と言っていた。彼が南朝へ伝えられた道進系の菩薩受戒の伝統のことを直接見聞していた蓋然性は非常に高い。

以上の検討により、主として曇無讖の『地持経』に基づいた菩薩受戒の伝統は、涼州地方からトゥルファンへ、そしてそこから南朝へと伝えられた、ということはほぼ確実であるとしてよいであろう[53]。[54]

一方、高昌本の伝統と道進の物語とを明白に関連づけるのは、以上の調査にも関わらず、いまのところ真偽撰の明らかでない『菩薩戒義疏』だけである。それにもかかわらず、これまでの検討により、『菩薩戒義疏』の当該部分に含まれている情報は信頼できるものであり、非常に古い伝承を保持している可能性が高いと私は考える。そうだとすると、以下の二点もほぼ確実な想定であるとしてよいであろう。

（1）道進の厳格な懺悔の物語は、高昌系菩薩戒の法系に連なる人々の間に、自らの法系の起源にまつわる逸話として記憶されていた。

（2）その物語は、南朝に伝えられた高昌本の伝統を通して寶唱と慧皎の知るところとなった。

これら二点は、必ずしも完全に証明されている訳ではないが、現在参照しうる限りの資料に基づいたかなり蓋然性の高い仮説であるとしてよいであろう。それ故、以下本稿では、これら二点も前提として議論を進めることとしたい。

三　『地持経』における自誓受戒と懺悔

道進の懺悔の物語が歴史的な事実であったかどうかを厳密に決定することは困難である。上引の『法苑珠林』の記事（p.214）は、その信憑性に一抹の不安を投げかけるものであり、高昌系菩薩戒を伝える人々が、自らの法系の起源を権威づけるためにその物語を作り上げた（あるいは、少なくとも膨らませた）のではないかという可能性も一応は考慮に入れなければならないであろう。[55] 本稿第七節でも考察するように、『名僧伝』と『高僧伝』には、相当な数の神秘的な見仏体験が記録されているが、そのすべてが史的事実であったとは思われない。道進の懺悔も、あるいはそのような話のひとつに過ぎないのかもしれない。

それにもかかわらず、本稿第二節でも結論づけたように、この物語の典拠となったのは、「高昌本」系の菩薩授戒マニュアルの何れかであったものと思われる。この物語が寶唱や慧皎によって創案されたということは考えられない。またこの場合『高僧伝』は、道進の物語を『名僧伝』に見られるものよりもさらに強調しているが、一般的には『高僧伝』は、『名僧伝』に見られる奇跡的な話を無視もしくは軽視する傾向があるということにも注意すべきである。[56] 道進の物語が（恐らく高昌系菩薩戒の伝統により）よく知られた話であったため、簡単には無視できなかったのであろう。

ここでは、このエピソード自体の歴史性をこれ以上論ずることはしない。重要なのは、（1）『地持経』に基づいた菩薩受戒がそのような神秘体験と関係していたということと、（2）この物語が涼州およびトゥルファン地方と強い結び付きを持っていたらしいということである。

いまは、この第一点をもう少し検討してみることとしよう。『菩薩地持経』は曇無讖による『菩薩地』の翻訳で

ある。ここで問題となるのは、『地持経』が、概ね『菩薩地』の現存サンスクリット・テキストとよく一致する現実的なテキストで、そこには神秘的な要素がほとんど含まれていないということである。

『地持経』における懺悔と自誓受戒に関する部分は次の通りである。

［**懺悔**］若し所犯有らば、即ち如法に懺悔すべし。此の一切菩薩の犯は、當に知るべし突吉羅の攝なり。當に大小乘人の能く語を解し、能く悔を受くる者に向いて如法に懺悔すべし。

若し菩薩の增上の煩惱を以て波羅夷處法を犯さば、律儀戒を失す。應に當に更に受くべし。

若し中の煩惱をもって波羅夷處法を犯さば、當に三人、若しは三人を過ぐるに向いて長跪合掌して突吉羅懺悔を作すべし。先に犯す所の罪名を稱し、是の說を作して言はく、「大德憶念せよ、我れ某甲、菩薩の毘尼を捨す。前に所説の事の如く、突吉羅罪を犯す」と。餘は比丘の突吉羅懺悔の法に說くが如し。

若し下の煩惱をもって波羅夷處法を犯し、及び餘の所犯あらば、一人に向かいて懺悔すべし。

若し如法の人無くんば、當に清淨心を起して念じて言うべし、「我終に重ねて此の罪を犯さじ」。未來世の中に於て常に律儀戒を攝持せん」と。若し能く是の如くせば、所犯卽ち除かる。

［**自誓受戒**］若し是の如き功德を具足せる人の、從って菩薩戒を受く可き者無くんば、是の菩薩應に佛像の前に於て自ら應に是の如く受くべし。衣服を整え偏袒右肩にして、右膝を地に著け曲身合掌して、是の如き言を作すべし。「我れ某甲十方世界の一切の諸佛及び大地に入る諸菩薩衆に白す。我れ今諸佛菩薩の前に於て一切の菩薩戒を受く。律儀戒、攝善法戒、攝衆生戒、此の諸戒は是れ過去一切の菩薩の已に學し、未來一切の諸菩薩の當に學すべく、現在一切の菩薩の今學べるものなり」。第二・第三も亦た是の如く說け。說き已りて應に起つべし、餘は前に說けるが如し。(57)（巻第五、T30:917a8–28）

かくして、懺悔の部分と自誓受戒の部分の双方において、このテキストは純粋に人間による現実的な手続きを規

定していて、『梵網経』の相当する部分と違って、神秘的な体験を全く要求していない。この点に関しては、玄奘訳と梵文の『菩薩地』においても事情は全く同じである。[58] 現前の師からの通常の受戒を述べる他の箇所で、儀式の後、受戒の幻影（nimitta）が十方の諸如来・諸菩薩に現れるとは述べられている。[59] しかしながら、これは行者によって見られる幻影とは全く別のものである。そうだとすると、曇無讖もしくは彼の後継者は、どうして好相を見るための行が菩薩受戒のための前提条件として必要だと考えていたのだろうか。

高昌系菩薩戒の伝統は既に『梵網経』の影響下にあったらしいということを、上引の『出家人授菩薩戒法』は示唆していた(p.215)。[60] もしそうだとすると、（仮に道進の見仏懺悔の話がフィクションであったとしたならば）この物語を創作した人々が『梵網経』の規定によって触発されたのだという推論も可能かもしれない。しかしながら、この答えは、実は単に問題を先送りするに過ぎないものである。何となれば、『梵網経』自体が『地持経』に基づいていたということが、望月信亨（1946, 457-71）と大野法道（1954, 262-84）により指摘されており、殊に大野(ibid., p.274）は、『梵網経』の自誓受戒そのものが『地持経』を承けるものだとしているからである。そうすると、主要な種本の一つである『地持経』が要求していないにもかかわらず、どうして懺悔や自誓受戒にあたって『梵網経』が神秘体験（見仏体験）を要求したかを問わなければならないであろう。これらの神秘的な要素は、単に中国人による創案だったのであろうか。

四　インド大乗における見仏と菩薩戒

前述した『菩薩地』の梵文テキストと曇無讖訳をそれ自体として見るならば、インドにおける菩薩戒は、ほとんど神秘的な要素を伴わない、純粋に倫理的な規定であったという印象を受ける。しかしながら、言うまでもなく、

『菩薩地』だけが菩薩戒に関説する唯一のインド文献だという訳ではない。[61] もし他のテキストも考慮に入れるならば、我々の受ける印象は、かなり異なったものとなるであろう。特に、もし夢中見仏の体験も神秘体験に含むならば、菩薩戒はインド大乗仏教のかなり早い段階から神秘的な要素を持っていた、と言うことも可能なようである。『道行般若経』(『八千頌般若経』の最古の漢訳)から、次の一文を見られたい。

［阿惟越致の菩薩］は、夢中に於ても自ら十戒を護り、亦復た夢中に於て面目に十戒を見る。(巻第六、T8: 454c2-3)[62]

「中に於て面目に十戒を見る」という文句の意味するところは、必ずしも明らかではない。[63] 梵本によれば、「十戒」という言葉は daśakuśala-karmapatha「十善業道」に対応していたようなので、テキストが本来意味していたことは、単に、菩薩は夢の中でも良い行いをするということであったのかもしれない。しかしながら、菩薩が夢の中で十善業道のテキストを見るという意味であった可能性もあろう。[64] もし後者が当たっているとすると、この一文は『金光明経』(*Suvarṇabhāsottamasūtra*)の以下の節などと類似した体験を描写しているのかも知れない。それは、菩薩が夢の中で懺悔のための偈文を聞くところである。さわりの部分を引用してみよう。

そこで妙幢菩薩[65]は眠った。夢の中で彼は金で出来た金色の太鼓を見た。……

そこで彼はバラモンの姿の男が太鼓を叩いているのを見、太鼓の音から現われてくる以下のような懺悔の偈文を聞いた。[66]

懺悔に関わるテキストを夢の中で授かるという体験が、ここで描写されているということは明らかである[67](もっとも、それは書かれたテキストを「見る」ことによってではなく、よりインド的な「聞く」ことによってではあるが)。しかしながら、この物語は、妙幢菩薩の個人的な体験として示されていて、行者一般に夢の中で同じ体験をするように奨励している訳ではない。従って、我々の当面の目的のためには、『虚空蔵経』(*Ākāśagarbhasūtra*)の

次の一節の方がより重要であろう。

もし菩薩達が悪趣に落ちることへの恐れから根本的な罪を告白することを望み、虚空蔵菩薩の名を聞いて彼を見ることを求め、またもし彼等［菩薩達］が虚空蔵菩薩に帰依し、彼の名を誉め讃えるならば、彼の善男子［虚空蔵］は彼らの福分に従って、彼自身の姿で彼らの前に立ち、［もしくは］バラモン乃至少女の姿で立つであろう。彼［虚空蔵］は、初修業の菩薩に犯した罪を指摘する。彼はさらに奥深い善巧方便と大乗の行を示し、最後には不退転の位に彼を安住させる。……

もし［虚空蔵］が現前の見仏（saṃmukhaṃ darśanaṃ）を彼らに与えないならば、罪があり彼［虚空蔵］を求めている初修業の菩薩は、後夜に座から立ち上がり、東に向かって立ち、香を捧げるべきである。天子たる太陽（aruṇo devaputra）に請い求め、そして次のように言うべきである。「おお太陽よ。おお太陽よ。慈悲深い者よ。幸いなる者よ。高貴なる者よ。あなたは慈悲をもって閻浮提で私をつつみこんで下さい。慈悲深き虚空蔵を私の言葉で速やかに目覚めさせて下さい。私が自分の罪を懺悔して、聖なる大乗における方便についての智慧を得るための方便を、夢の中で私に示して下さい」。そして、彼は寝床で寝るべきである。[68] 太陽がこの閻浮提に昇ったとき、[69] 虚空蔵菩薩との出会いがあるであろう。夢の中で、彼は自身の姿でその初修業の菩薩の前に立ち、［彼に］大乗の方便によってその根本的な罪を示す。彼はまた、初修業の菩薩がその場で直ちに、「不忘菩提心」と呼ばれる三昧を得て、菩薩が大乗に確固として確立されるための巧みな方便についての智慧を、彼の（菩薩に）示す。[70]

この経典において、幻影もしくは夢の中の虚空蔵菩薩は、行者に彼が懺悔すべき罪を思い出させ、かくして彼を懺悔の成功に導いている。覚醒した状態と夢の中における見仏体験を並列することは、『般舟三昧経』（Paul Harrison 1990, 32参照）に既に見られる大乗の見仏の古い伝統である。遅くとも、『虚空蔵経』の時代までには、大乗

の見仏の伝統は、もう一つの大乗仏教の古い伝統である懺悔と密接に結びついていたようである。[71]

五　『決定毘尼優波離所問経』

以上検討した資料により、菩薩戒の実践、特に懺悔はインドにおいて既に神秘的な要素を持っていたということは、充分窺えるところであろう。もしそうだとしたならば、『梵網経』における神秘的な要素と、『高僧伝』と『菩薩地持経』における道進の見仏懺悔の物語も、たとえこれらのテキスト自体は明らかに中国で著されたものであったとしても、何らかインドの伝統にまで遡れる要素を持っているのではないかということが、当然予想されるのではないだろうか。

この点に関して、最も重要なテキストは、『決定毘尼優波離所問経』(*Vinayaviniścaya-Upāliparipṛcchāsūtra*; 以下『優波離所問経』)である。[72] このテキスト (Pierre Python ed., section 22ff.) によれば、もし菩薩が五無間罪、十不善業道、もしくは他の重大な罪を犯したならば、彼は三十五仏の前で日夜懺悔をしなければならない。[73] 彼は三宝に帰依し、三十五仏の名を称える。彼は前世での全ての罪を告白し、彼が得た功徳はすべて無上菩提へと回向する。そしてもし懺悔が成功したならば、次のようなことが起こる。

そこで諸仏世尊は、全ての罪悪がこのようにして清められたその［菩薩に］顔を見せるが、それは衆生を解脱させるために他ならない。［諸仏は］迷乱し未成熟である凡夫たちを成熟させるために、様々な随形好の様相を示す。……菩薩は、全ての声聞・縁覚乗の者達に依っても、後悔の対象となる罪を浄化することはできない。それ故、これらの諸仏世尊の名を受持し称えることと、日夜『三品法門』[74]を転ずることによって、罪の後悔を除き三昧を得るのである。[75]

ここで、見仏体験を得ることは、明らかに懺悔の成功を示すものとして捉えられているのであるが[76]、それは、上で見た通り『梵網経』と道進の物語の極めて重要な要素でもあったのである。『梵網経』の問題の一節と道進の物語が、全て懺悔と（自誓）受戒に関連していたということを、ここでもう一度想起すべきであろう。さらにまた、『梵網経』の懺悔と自誓受戒に関する部分は『菩薩地』の対応箇所と密接に関連しており、また道進の受戒は明らかに『菩薩地』の曇無讖訳である『地持経』に基づいていたということも想起すべきである。明らかに、『菩薩地』が本稿の研究における鍵を握っているようである。問題は、『菩薩地』には、『梵網経』や道進の物語における見仏的要素を説明しうる神秘的な要素がほとんどないということである。

我々は、上で『優波離所問経』が見仏懺悔に深く関わる経典であるということを見てきたが、重要なのは本経典が実はインドにおいて『菩薩地』と密接に結び付いていたらしいということである。この点は、幾つかの方法で確認できる。

まず、『菩薩地』自体が、『優波離所問経』を前提としていたようである。『菩薩地』の次の節を参照されたい。

世尊によって説かれているように、菩薩の罪は、主として瞋恚によってもたらされるもので、貪欲からもたらされるものではないということを理解すべきである[77]。

この一節は恐らく『優波離所問経』の次の部分に基づいたものであろう。

優波離よ。もし大乗に発趣した菩薩が、ガンジス川の砂の数と同じくらい〔多く〕の貪欲と相応した罪を犯し、またもし瞋恚と相応した一つの罪を犯すならば、菩薩乗を判断基準とすると、これら二つの内、より重大な罪は、瞋恚と相応したものである。何故ならば、優波離よ、瞋恚は衆生を捨てることにつながるが、貪欲は彼らを包摂することにつながるからである[78]。

それ故、『菩薩地』は既に編纂の段階で『優波離所問経』と関連があったようである。

次に、『菩薩地』と『優波離所問経』に由来する要素を合わせ持ったネパールの梵文写本があるということに注目すべきである。この写本（Nalinaksha Dutt 1931, 261-62によれば十二世紀に写されたもの）は、『菩薩戒経』（*Bodhisattvaprātimokṣasūtra*）という題で校訂出版されている。[79] *Bodhisattvaprātimokṣa*という題はテキスト自身によって支持されている（Dutt ed., 285.8）が、Dutt自身が指摘しているように、内容は、戒律規定そのものを述べたものではなく、大乗の受戒マニュアルと、若干の理論的な議論との組み合わせである。

藤田光寛（1983,96）によれば、受戒マニュアルの部分は、実は、Byang chub bzang po（Bodhibhadra; 一〇〇〇年頃）による『菩薩律儀儀規』（*Byang chub sems dpa'i cho ga, Bodhisattvasaṃvaravidhi;* Pek., no.5404）の全篇を写したものであるが、[80] さらに同論文は、この『菩薩律儀儀規』それ自体が、『菩薩地』と、Nagārjunaに帰されている『発心儀規』（*Byang chub tu sems bskyed pa'i cho ga, Bodhicittotpādavidhi;* Pek., no.5361＝5405）に由来する部分の組み合わせであるということを指摘している。ここで、次頁の表において、『菩薩戒経』の前半部（即ち『菩薩律儀儀規』）と『菩薩地』の一致部分を示すこととしよう。左側の欄において、『菩薩戒経』の受戒マニュアルの内容を示し、右側の欄において、それと一致する『菩薩地』の箇所を示す。[81]

このテキストには、若干の構造上の混乱がある。（2）「戒の授与」の部分では、受者が既に菩提心を発した菩薩であるということが前提とされている。[82] にもかかわらず、後の（5）の部分で、菩提心を発すための式文が現れる。[83] また、もし懺悔が要求されるのなら（［3］の部分）、戒が授与される前になされるのが自然であろうが、実際にはその後に現れてくる。これらの点は、上述したような、テキストの混成的性格に由来するものであろう。しかし、何れにせよ『菩薩地』と『菩薩戒経』との密接な関係は、疑う余地のないものである。

一方、『菩薩戒経』の第二の理論的な部分は『優波離所問経』（Python ed., sections 33-34）に基づいている。Pythonが指摘しているように（1973, 5-6）、実は『優波離所問経』自体が二つの異質な部分に別れていて、第一の

『菩薩戒経』	『菩薩地』
一　師匠からの受戒	
（１）授戒の懇請（269.1-71.10）	152.22-53.19
（２）戒の授与（271.10-72.10）	153.19-54.16
（３）懺悔（272.11-73.5）	
（４）帰依（273.6-12）	
（５）発菩提心（274.1-7）	
（６）功徳の廻向（274.8-75.9）	
（７）出家（275.10-76.2）	
（８）仏菩薩への報告（276.3-77.2）	154.16-55.6
二　自誓受戒（277.3-11）	181.15-82.4

部分は、舎利弗を聞き手とするより実践的なものであり、第二の部分は、優波離に対して語られるより理論的なものである。これら二つの部分の間には強い本質的な繋がりはなく、あるいはこの経典も、本来異質な二つの部分からなる複合テキストであったのかも知れない。ここで、『優波離所問経』から『菩薩戒経』に取り入れられた全ての部分が、神秘的要素を含まない第二の部分に属していることは指摘しておかなければならない。

しかしながら、既に両方の部分を含んだ『優波離所問経』が、遅くとも五世紀初頭までには漢訳されているということに注意すべきである。[84] もしそうであるならば、十一世紀もしくは十二世紀に編纂されたらしい（Dutt [1931, 262]; cf. 藤田 [1988, 131]）『菩薩戒経』が、（実践的、理論的の双方の部分を含んだ）『優波離所問経』の完成された形態を知らなかったということは考えられない。[85]

『菩薩地』の伝統が、インド文化圏において『優波離所問経』と密接に関係していたということは確かであろう。そして、ここで『優波離所問経』と言うとき、現に『菩薩戒経』に組み入れられた部分に限る必要性を私は感じない。上述の通り『優波離所問経』は遅くとも五世紀初頭までには既に現形に近いかたちで存在しており、それは本稿で問題としている現象を説明するのに十分古いものである。従って、私は『菩薩地』の伝統がインドに於いて『優波離所問経』全体の伝承と密接に結び付いていたと考えることに躊躇しない。言い換えるならば、一見合理的に見える『菩薩地』は、実際の使用にあたっては、より神秘的で見仏懺悔の要素を含む『優波離所問経』と対になって用いられたのではないかと思われるのである。

このような観点から見るとき、神秘的な部分を含む『優波離所問経』の一本が、『菩薩善戒経』（以下『善戒経』）、巻第一、T30:961b13-20）の冒頭に組み込まれているという事実が、重要な意味を持ってくる。『善戒経』は、建業（南朝の首都）において四三一年に求那跋摩（Guṇavarman）によって漢訳された『菩薩地』の異訳である。[86]『善戒経』の巻第五が別出された一巻本の『善戒経』は、「優波離問菩薩受戒法」という副題さえ持っている（T30:1013c;

大野1954,194–95参照)。従って、求那跋摩の『善戒経』が、自誓受戒の部分で次のような神秘的要素を持つということは、驚くには値しない。

爾の時受者、……寂静處に於て十方の佛を禮し、東向し像前にて右膝を地に著し、合掌して言うべし、「……[87]今我師無し。十方の佛菩薩を師と爲す」と。第二・第三も亦爾り。爾の時十方の佛菩薩即ち相を作して示さば、當に得戒すと知るべし。

十方の佛菩薩は諸の大衆に告げたまわく。「彼の世界[88]に某甲有りて眞實に菩薩戒を受く。我今已に施す、憐愍の故に。今此の人、師無し。我爲に師と作る。我今護念す。是れ我が法弟なり」と。即ち起ちて十方の佛菩薩を禮す。是を自羯磨と爲す。(巻第一、T30:1014a4–21)

後続の部分から判断すると、神秘体験に言及する二重傍線を引いた一文は、実は梵文の誤訳であったのかもしれない。[89]しかし仮にそうであったとしても、それは漢訳者がテキストの冒頭に付加された『優波離所問経』によって影響されていたということを示すであろう。[90]

大野(1954,194–204)は、『菩薩地』の「求那跋摩訳」は、実際には、曇無讖訳の『地持経』の冒頭に『優波離所問経』を付加して、中国において改変されたものである、という主張を展開している。しかしながら、この意見は現在では受け入れられていない。内藤龍雄(1962,130)は、『菩薩地』の求那跋摩訳に付加された『優波離所問経』と『決定毘尼経』(『優波離所問経』の最古の漢訳であり、年代的に見て『善戒経』の典拠となり得る唯一のテキストである)との間にはかなりの相違があることを指摘し、『善戒経』に付加された『優波離所問経』は、インドにおける異なった発展段階を反映する、『決定毘尼経』とは別形態の『優波離所問経』であったと推論した。沖本克己(1972,131; 1973,374–75)はさらに、上述の『菩薩戒経』において類似した『菩薩地』と『優波離所問経』の組み合わせの認められることに注目し、『善戒経』が信頼すべきテキストであることを主張している。

沖本氏の議論には説得力がある。中国とネパールという、直接的交流の殆ど認められない両地域において、類似した『菩薩地』と『優波離所問経』の混成構造を確認できるということは、インドにおいてこれら二つのテキストを組み合わせて用いる伝統があったということを強く示唆するであろう。したがって、現存『善戒経』の構造は、実はインドにおける菩薩受戒の実態を反映しているのではないかという推測も可能となってくる。そうすると、一見したところ神秘的要素を殆ど持たないかに見える『地持経』の伝統が、実は見仏懺悔と関わっていたとしても驚くには値しないであろう。

ともあれ、『善戒経』に見られるような『菩薩地』と『優波離所問経』との複合体は、中国、特に南朝における自誓受戒のそれ以後の発展に重大な影響を及ぼしたようである。『観虚空蔵菩薩経』の以下の一節は、この影響を受けた明らかな例である。

在家の菩薩六重法(91)を毀り、出家の菩薩八重禁(92)を犯す。是の如き過人、世尊先に毘尼の中に説きたまはく、「決定して驅儐せらるること大石の破するが如し」と。今此經に於て説きたまはく、「大悲虚空藏能く諸苦を救い、及び呪を説き以て罪咎を除く」と。……世尊大慈の弘誓は無量にして一切を捨てず。『深功德經』(93)に於て治罪法を説き、『決定毘尼』[*Vinayaviniścaya*]と名づく。三十五佛救世の大悲なる有り。汝當に敬禮すべし。……若しは夢中に於て、若しは坐禪の時、摩尼珠の印を以て彼の人の臂に印す。印文に除罪の字有り。此の字を得已って、還って僧中に入りて本の如く説戒す。若し優婆塞此の字を得ば、出家を障げず。設い此の字を得ずとも、便ち空中に聲有らしめて唱えて「罪滅す、罪滅す」と言う。若し空に聲の毘尼を知らしむる者無くんば、夢に虚空藏菩薩を見る。……是の如く懺悔して復た三七日を經。爾の時、智者は應に親厚を集め、佛像の前に於て三十五佛の名を稱え、文殊師利を稱え、賢劫の菩薩を稱えて、其の作證と爲すべし。更に白羯磨すること前の受戒法の如し(94)。此の人苦行力に因るが故に、罪業永に除く。(T13:677b15–c23)

これは『観虚空蔵菩薩経』であるので、『虚空蔵経』の影響は当然強く看取される。しかしながら、ここで、三十五仏の信仰は、『観虚空蔵菩薩経』自身が明示している通り、明らかに『優波離所問経』に基づいており、在家菩薩の六重法と出家菩薩の八重禁は、『善戒経』(n.92参照)の体系である、ということに注目したい。[95]「除罪の字」等は中国的な要素と見なすべきであろうが、見仏的な要素も存在する。さらにまた、最後の部分は、厳格な懺悔の修行の後にくる自誓受戒の儀式に言及しているようである。[96]このテキストが『菩薩地』と『優波離所問経』の複合体から強い影響を受けていたことは明らかである。

『観普賢菩薩行法経』も同じ系統に属していたようである。

　爾の時行者、若し菩薩戒を具足せんと欲する者は、應に當に合掌して空閑處に在り、遍く十方の佛を禮して諸罪を懺悔すべし。自ら己が過を説け。然る後、靜處にて十方佛に白して是の言を作さく、「諸佛世尊は常に世に住在したまうも、我業障の故に、方等を信ずと雖も、佛を見ること不了なり。今佛に歸依す。……今釋迦牟尼佛、我が和上と爲り、文殊師利、我が阿闍黎と爲り、當來の彌勒、願わくば我に法を授け、十方の諸佛、願わくば我を證知し、大徳諸菩薩、願わくば我が伴と爲りたまえ」。……次に當に自誓して六重法を受くべし。六重法を受け已りて、次に當に無礙の梵行を勤修すべし。廣濟心を發し、八重法を受く。……若しは出家にもあれ在家にもあれ、和上を須いず、諸師を用いず、羯磨を白さず。(巻第一、T9:393c11-34a4)

ここでは見仏的な要素は、『観虚空蔵菩薩経』ほど顕著ではない。にもかかわらず、後にも触れるが、業障が見仏を妨げるという考え方は、関係の禅観経典に広く見られるものであり、明らかに観仏の実践を前提としている。そうだとするならば、見仏的な要素と六重法乃至八重法の組み合わせは、『善戒経』、言い換えれば『菩薩地』と『優波離所問経』の複合体に起源するものだと考えてよいであろう[97](cf.望月[1946,285-86;296])。

『梵網経』の十重戒は、六重法と八重法を組み合わせたものであると見なされている(cf.大野[1954,266-67])。も

しそうならば、『梵網経』の自誓受戒は、『地持経』の伝統だけでなく、『善戒経』の系統にも関連していた可能性が非常に高いであろう。(98)

六　中央アジアにおける神秘的実践

さて、道進の物語に話を戻そう。既に検討した通り、この物語はトゥルファンにおいて、曇無讖の『地持経』を信奉した人々の間に伝えられたものであったらしい。そのことを検討する中で、我々は（1）『地持経』に基づいた菩薩受戒がそのような神秘体験と関係していたということと、および（2）この物語が涼州およびトゥルファン地方と強い結び付きを持っていたらしいということ、の二点が重要であるということを確認した（p.217）。

これまでは、この第一点を中心に検討してきたわけであるが、この件に関する一つの可能な説明は、上述したように、『菩薩地』と『優波離所問経』の伝統に基づく見仏懺悔を伴った自誓受戒は、既にインドにおいて行われていたということである。もしそうだとすると、曇無讖が同じ考えを持ち、実際、受戒に不可欠なものとして道進に見仏体験を要求したというのは有り得ないことではない。

もう一つ可能な説明としては、既に見た通り（n.60）、高昌本系の菩薩受戒の伝統が、既に『梵網経』と『善戒経』の影響下にあった可能性があるから、この伝統が、これら見仏懺悔を説く経典に倣って問題の物語を創作したということも考えられるであろう。しかしながら、船山（1995,39）が指摘するように、『梵網経』と『善戒経』に由来する要素が受戒マニュアルに取り入れられたのがトゥルファンにおいてであったのか、南朝においてであったのか定かではない。『梵網経』と『善戒経』は、それらの要素がトゥルファンにおいて既に受戒マニュアルに取り入れられていた場合にだけ、我々の当面の問題に関係し得るのである。

この節では、上の第二点に焦点を移して、さらに別の可能性について検討してみたい。見仏懺悔とそれに基づく受戒（或は入門）儀礼は、トゥルファンその他の中央アジア諸地域において非常にポピュラーであったようである。(99) もしそうだとすると、高昌本系の菩薩受戒の伝統、あるいはこれらの地域を旅してきた曇無讖自身の解釈が、現地の神秘的な伝統によって影響されていたとすることも可能であろう。この可能性を示唆する幾つかの資料を調べていくことにしよう。

まず『大方等陀羅尼経』（以下『陀羅尼経』）から、以下の一節を見られたい。

善男子よ、若し比丘有りて四重禁を毀らば、至心に此の陀羅尼經を憶念して、一千四百遍誦せよ。一千四百遍誦すること已らば乃ち一たび懺悔す。一比丘を請じて作證人と爲し、自ら其の罪を形像の前に向いて陳べよ。……善男子、若しは其の夢中に師長有りて手もて其の頭を摩すを見、若しは父母・婆羅門・耆舊・有德、如是等の人、若し飲食・衣服・臥具・湯藥を與えば、當に知るべし是の人清淨戒に住すと。若し是の如く一一の相を見る者、應に師に向いて說き、如法に是の如き罪咎を除滅すべし。（巻第四、T21:656b21-c3）

『出三蔵記集』（巻第二、T55:12a15-17）によれば、『陀羅尼経』は高昌郡出身の僧法衆によって晋の安帝（396-418）の時代に漢訳されたということである。『歴代三宝記』（巻第九、T49:84a10-13）と『大唐内典録』（巻第三、T55:255c4-6）は、道世の『晋世雑録』によって、この経典は張掖で訳されたと述べている。(100) 他方、法経の『衆経目録』（巻第一、T55:115b6）は、本経は高昌郡で訳されたと述べ、そして『開元釈教録』（巻第四、T55:519b28-c4）は、張掖・高昌郡という両方の伝承を伝えている。(101) いずれの伝承が真の成立地を伝えているにせよ、このテキストは、我々が問題としている地域と繋がりがあったようである。

『大方等陀羅尼経』は、疑経である可能性が非常に高いが、(102) そうであればなおさら、その成立した地域で現実に実践されていた仏教の形態をよく反映しているであろう。(103) 本経は菩薩の二十四戒を説く（巻第一、T21:645c8-46b7）

菩薩戒文献であるから、我々の当面の研究に直接関連するテキストであるということにも注意すべきである。ここで、（1）夢中見仏と滅罪、[104]および（2）人間の師がその体験を確認するという構造は、我々に道進の体験を想起させるものである。[105]他方、（3）像の前での重罪の懺悔と、（4）尊敬すべき者が実践者の頭を撫でるということとは、『梵網経』における懺悔の規定と共通している。このテキストは、確かに我々の研究に密接な関連性を持つようである。[106]

本経典が四重禁に言及しているということも重要であろう。これが尼僧のための八重禁（上の引用文の直後に現われる。巻第四、T21:656c4）と対になっているという事実から判断すると、この言葉が指しているものは、明らかに伝統的な戒律に於ける波羅夷罪であって、『善戒経』の六重法や八重禁とは直接関係していない。しかしながら、伝統的な戒律の体系は四波羅夷罪に対する滅罪を認めていないので、ここでは大乗『涅槃経』のような体系が前提とされていると見なさなければならないであろう。[107]『出三蔵記集』（巻第二、T55:11b11-28）によれば、『涅槃経』は、涼州で『陀羅尼経』と同じ時代（「[東] 晋の安帝の時」〔396-418〕）に翻訳されたということであるから、『陀羅尼経』は実際に『涅槃経』を参照していた可能性がある。何れにせよ、『陀羅尼経』は曇無讖系の経典を背景としていたのであって、求那跋摩の系統から生じたものではないであろう。[108]

少し違った角度からこの問題を考察するために、次の質問を提起してみよう。懺悔にあたって、どうして見仏体験が要求されるのであろうか。それは恐らく、見仏体験を得ることが、心の浄化の証明であると見なされたからであろう。言い換えるならば、人の罪は視覚を妨げ、仏を目の当たりにできなくするという観念がその背後にあったに違いない。罪が滅した後でのみ、人は輝かしい仏身を見ることができるのである。そのような考え方は、『観仏三昧海経』の次の箇所において、明確に表明されている。

若しは垢悪不善心を生ずる者、若しは佛の禁戒を毀犯すること有る者は、像を純黑にして猶し炭人の如しと

見る。釋子衆中五百釋子、佛の色身を猶し炭人の如しと見る。比丘衆中一千人有り、佛の色身を赤土人の如しと見る。優婆塞衆中十六人有り、佛の色身を黒象の脚の如しと見る。優婆夷中二十四人、佛の色身を猶し聚墨の如しと見る。……「我宿罪の故に佛身を見ず」(109)。……佛に向かいて懺悔するとき、心眼開くを得、佛の色身の端嚴微妙にして、須彌山の大海に光顕するが如きを見る。（巻第三、T15:660a28-c26）

本稿では、この経典の成立事情をめぐる詳論に立ち入ることはできないが、最近提出した私の学位論文（Yamabe Nobuyoshi 1999b）における研究は、このテキストがトゥルファンもしくはその近隣で編纂された可能性が高いことを示している。従って、上引の一節は、見仏懺悔の考えがこれらの地域で一般的であったということのもう一つの表われであるといえよう。この点を例証するため、同じテキストから別の一節を見てみることにしよう。

設し復人有りて、但白毛を聞きて心驚疑せず歡喜信受せば、此の人亦八十億劫生死の罪を除却す(110)。若し諸の比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、四根本罪・不如等罪(111)及び五逆罪、方等を謗ずるを除くを犯し、是の如き衆人若し懺悔せんと欲せば、晝夜六時に身心不懈なれ。……太山の崩るるが如く、五體投地して號泣し、涙を雨し、合掌して佛に向い、如來の種種の德行を讃歎す。是の讃を作し已りて、懺悔法を誦す。繋念在前して、佛の眉間の白毫相の光を念じ、一日より七日に至らば、前の四種の罪輕微なるを得べし。三七日の時、罪相漸く滅す。七七日の後、然る後に羯磨す。事は他經に在り(112)。若し比丘、不如罪を犯さば、白毫の光を觀ずとも闇黑にして現れず。應に當に塔に入り像の眉間を觀ずべし。一日より三日に至り、合掌啼泣して一心に諦觀せよ。然る後に僧に入りて前の罪事を説く。此を滅罪と名く。前の五種の罪、白毫の光を念じて八百日を經る。然る後に復た別羯磨の法有り。（巻第二、T15:655b6-24）

ここで再び、「四根本罪」が現れるが、この場合、「五逆罪」との並列は、『地持経』よりはむしろ、『涅槃経』（巻第三十六、T12:577b9等）との関係を示唆するものである。何れにせよ、『観仏三昧海経』は曇無讖訳の諸経典の

影響下にあったようである。

これに関連して、見仏懺悔が、さらに神秘的な体験であるところの見仏潅頂への道を開くということにも注目すべきである。『禅秘要法経』の次の一節は、明らかにこのような方向性を示している。

爾の時、尋で佛身を見る。……手に澡瓶を執り、空中に住立す。瓶内に盛る水、狀甘露の如し。……行者の頂に灌し、身中に滿つ。自ら身內、水所觸の處に、八十の戶蟲漸漸に萎落するを見る。蟲既に萎え已りて、身體柔軟にして、心意悅樂なり。當に自ら念じて言うべし、「如來慈父は、此の法水・上味の甘露を以て、而も我が頂に灌す。此の灌頂法、必定して不虛なり」。……業障重き者は、佛の口を動かしたまうを見て、說法を聞かず。猶し聾人の如し。聞知する所無し。爾の時復た當に更に懺悔を行ずべし。既に懺悔し已りて、五體投地し佛に對して啼泣す。多時を經歷して、諸の功德を修す。然る後に方に佛の所說の法を聞く。說法を聞くと雖も、義に於て不了なり。復た世尊の澡瓶の水を以て行者の頂に灌するを見る。水色變異して純金剛色となり、頂上從り入る。其の色各異にして青黃赤白なり。衆の穢雜相、亦中に於て現ず。水頂上從り入りて、身中を直に下り、足跟從り出でて地中に流入す。其の地卽時に變じて光明と爲る。（巻第二、T15:256b4-28）

文脈から判断すると、恐らくこの水は、以前に犯した罪を浄化するという象徴的な機能を持っているのであろう。[113]「衆の穢雜相」は、水によって洗い流すことのできる精神的な穢れを具現化したもののようである。もしかすると、『梵網経』の「好相」は、本来はこのような「穢雜相」の反意語であったかのもしれない。

ここでも、我々はこのテキストの起源に関する詳論に立ち入ることはできない。しかし、『禅秘要法経』が『観仏三昧海経』と大変密接に関係しているということは、先学により既に指摘されている（月輪 1971,59; 106-10）。さらに、これら二つのテキストの強い類似性は、例えば次に引く一節からも、容易に看取することができる。それ故、『禅秘要法経』もトゥルファン地域との強い繫がりを持っていたのではないかと思われるのである。[114]

『観仏三昧海経』に現れる潅頂の場面は、以下の通りである。

> 人の瓶を執りて薬を灌して頂に入るが如し。其の状色貌猶し醍醐の如し。頂従り入り已りて表裏を貫徹す。爾の時行者身心安穏なり。……四大定中に遍く一切結使の相貌を現ず。八萬戸虫宛轉として出づ。……復た當に心を起して一の薬想を作すべし。先に身想を作す。身想既に成ぜば、頂を開きて空ならしむ。梵王の想を作し、帝釋の想を作し、諸天の手に寶瓶を持する想、薬を持ちて灌する想を作す。薬頂に入る時、遍く四體及び諸脈中に入る。脈及び身を琉璃の筒の如く見る。但、諸の虫を萎死せる華の如く見る。……水火二光皆心従り出で、互に相い交錯して、上三界の頂を極め、下阿鼻獄に至る。（巻第四、T15:664b26-c19）

ここで「諸の虫」は我々の身体に住み着き、それを害するものである。[115] 恐らくそれらは穢れの一種と理解され、それ故この天薬によって制圧されるのであろう。

また、類似した神秘的浄化は、キジルとショルチュク（ともにタリム北道に位置する）で発見された著者不明の梵文禅定マニュアル（原題不明、ここでは校訂者に倣い *Yogalehrbuch* と称する）にも述べられているということに注意すべきである。[116] ここでは二三の例を見ることにしよう。以下の全ての事例は、禅定実践者（yogin, yogācāra）の見る幻影である点が注目される。[117]

> 彼は、手に瓶を持つ梵天で満たされた空を見て、そして衆生が様々な色のエッセンスを振りかけられて輝いているのを［見る］。そこで彼は彼ら〔衆生〕を沐浴させる。[118]
>
> そこで潅頂［となる］。宝石の流れは、拡散しつつ頭に入り、身体を満たして安楽にする。その流れは彼の心臓のところから［体外へ］出てくる。……上下に流れて、宝石の光で世界を照らす。……順次に一面を満たす。[119]

表現は、上引の漢文テキストと完全には一致しない。にもかかわらず、これらのテキストは基本的な要素（梵天



図 2 （筆者撮影）

による神秘的潅頂、頭から入って体を満たし心臓から出て上下へと流れる液体）を共有している。それ故、本質的には同じ体験を記述しているると解するのが妥当であろう。さらにまた、同書の以下の一節も見られよ。

……世尊達は、獅子座に坐して法を説く。梵天は、潅頂瓶を執って前に立ち、菩薩に語りかける。……彼は［無上］菩提への誓願をたてる（bodhau ca praṇidhānaṃ karoti）。風によって撒かれたその水は、無辺の世界の衆生に振りまかれる。(120)

菩提心をおこすことが、菩薩受戒の儀式の重要な要素であるということは、『菩薩戒経』において見た通りである。それ故、この引文は、我々の当面の議論と密接な関係がある。菩薩受戒を神秘的な体験であると理解する伝統が、タリム北道に存したことが、この資料により証明されるのである。

この点に関連して、中央アジアにおいて神秘的な見仏潅頂という体験が広く知られていた、という私の見解を傍証する美術資料についても検討してみたい。それは、かかる神秘的潅頂を描く、バイシハル第三石窟（トゥルファン地域）に現存する壁画である（図2）。



図 3 (Grünwedel 1912, p.305, 図620)

仏龕を挟んで、右上と左上に二つの絵が見えるが、右上の壁画は、明らかに神秘的な潅頂の場面を描いている。腰布だけをまとって跪く痩せた人が、座っている仏の前に立つ菩薩(または天)と思われる者によって潅頂されている。立っている菩薩のそばに、もう一人の菩薩(または天)が合掌して跪いている。一方左上の壁画は、残念ながら左半分が損傷しているが、現在の状態からは、この壁画は説法している座った仏を描いているように見える。

ここで、今世紀の初めに Albert Grünwedel によって残されたこれらの壁画のスケッチ(1912, 305-6)もまた参照してみたい。右上の壁画のスケッチは図3の通りである。

Grünwedel がこの壁画を見たときは、画中の人物の顔は良い状態で保たれていたということがわかる。現在、顔は全て損傷しており、それも故意に傷つけられたように見える。[121] しかしながら、はっきりと顔を見ることができる点の

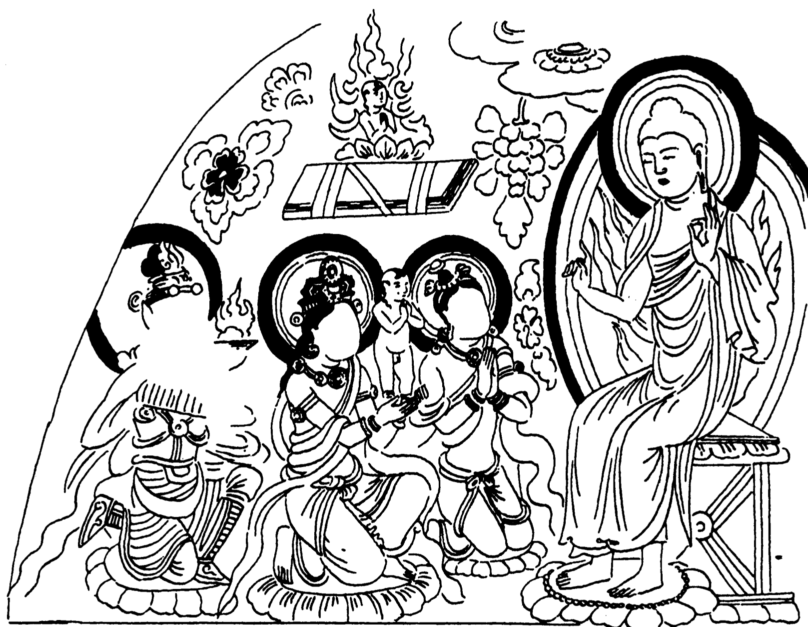


図 4 (Grünwedel 1912, p.306, 図621)

ほかには、このスケッチは、それ程多くの情報を加えてくれるわけではない。

一方、図4に示す左上の壁画のスケッチは、はるかに重要である。

このスケッチでは、今では完全に失われている壁画の左半分をはっきりと見ることができる。つまり、菩薩の左側に、両手の上に立つ赤ん坊を持っているもう一人の菩薩がいるのである。さらに左には、燃えている宝珠の置かれた皿を持つ、鎧を着けた神がいる。空中には、束ねられた経典が描かれており、その上には炎の中で蓮華の上に座っている少年が見える。

明らかに、これら二つの壁画は対をなしているが、その主題を我々はどのように解釈できるだろうか。Grünwedel は、第一の壁画の痩せた人は死者(ことによると、餓鬼)であって、仏の説法の甘露によってよりよい転生を得る者である、と推測している。第二の壁画は、Grünwedel によれば、第一の壁画の続きであるという。彼は、第

一の壁画における死者が転生して、「守護神たち」(Schutzgötter) によって仏に捧げられているところであると解釈するのである (Grünwedel 1912, 305–6)。

言うまでもなく、このような不可思議な描写の主題を確定することは容易ではない。少なくとも、第二の (左側の) 壁画が、単なる説法以上の何らかの神秘的な場面を描いていることは確かであろう。しかし我々は、さらに進んで、これらの壁画が、単に説話的な場面の描写であるのか、それとも禅定における神秘体験と関連しているのかを、考察する必要がある。Grünwedel の説話的解釈が正鵠を得たものである可能性は、もとより否定できない。しかしその場合でも、潅頂による悪趣からの解放自体は、次の引文にある通り、『観仏三昧海経』にも見られるということに注意しなければならない。

> 白色の光明有りて、諸地獄及び獄卒の身を照らす。……白毛中の人の己の如くして異無きが、蓮華牀に坐し[122]て水を以て諸の罪人の頂に澆灌し、心の熱悩をして暫く清涼を得しむるを見る。即ち皆同時に「南無佛」を稱う。是の因縁を以て、受罪畢訖して直に人中に生ず。(巻第二、T15:652a10–17)

さらに、この引文における「蓮華牀」に座っている化人は、あるいは左側の壁画における蓮華上の少年と何らか関連づけることが可能かも知れない。言うまでもなく私は、『観仏三昧海経』のこの節が、これらの壁画の直接の典拠だと主張しているわけではない。しかし、これらの壁画の神秘的な雰囲気は、禅観経典に描かれた不可思議な世界を強く想起させるものである。地獄の衆生や餓鬼などに聖なる液体を振りまくことは、*Yogalehrbuch* にしばしば現れる主題である。[123] 従って、仮にこの痩せた人が実際 Grünwedel の言うように餓鬼もしくは死者であったとしても、禅観との関連は一概には否定できない。

さらに、Grünwedel の解釈が必ずしも決定的なものではないということにも注意すべきである。跪いている痩せた人の描写は、一般的に餓鬼の身体的特徴とされているもの (大きな腹、細い首 [または口] 等) と一致しない。[124]

むしろ、剃髪のこの痩せた人は、禁欲的な修行と禅定とにいそしむ仏教僧である可能性の方が高いのではないだろうか。赤ん坊は、必ずしも、跪いている人の生まれ替わりであると解釈する必要はない。「童子」(bāladāraka)は、*Yogalehrbuch* に頻出するイメージである。[125] 従って、これらの壁画を、*Yogalehrbuch* に記述されているような神秘的な幻影の一種であると解釈することも不可能ではない筈である。[126]

何れにせよ、これらの壁画は、九世紀中頃から十二世紀までの時代(ウイグル時代)のものと推測されており、[127]本稿で主たる対象としてきた時代(五世紀)よりは遙かに後世のものである。従って我々はこれらの壁画を同時代の証拠として扱うことはできない。さらに解釈上の問題があることも考え合わせると、これらの壁画の扱いについては慎重を要するであろう。にもかかわらず、第一の壁画は、直接仏によって与えられる潅頂の場面を表現しているということは明らかである。少なくとも、そのような主題がトゥルファン地域において知られていたことを疑うことはできない。

これらの壁画(と、恐らくは *Yogalehrbuch*)は、道進より後世の成立であろう。しかしながら、『陀羅尼経』、『観仏三昧海経』、『禅秘要法経』が道進とほぼ同時代のものであるという事実は重要である。これらのテキストが、道進の時代のトゥルファンおよびその周辺地域の雰囲気を伝えている可能性は、かなり高いのである。そのような雰囲気が、トゥルファンの法系の人々によって伝えられた道進の見仏懺悔の物語の背景にあったということは、極めて蓋然性の高いことであろうと思われる。

七　中国の僧伝における神秘体験

見仏体験が説かれているのは、禅観経典ばかりではない。『名僧伝』と『高僧伝』には、道信の物語以外にも、

実は多くの神秘的な見仏体験の物語が記録されているのであり、これは『名僧伝』の場合、特に顕著である。[128] これら二つの僧伝は、神秘的な見仏体験の話が遅くとも六世紀初頭までには中国に流布していた、ということを示している。受戒と懺悔の実践に直接関係している若干の例をここでは紹介してみたい。[129]

罽賓の僧、達摩達は、禅定中に兜率天へ昇り、菩薩戒を直接弥勒から授かった。受けた戒は、後に酒泉出身の入竺僧・慧覧に授けられた。（巻第二十、ZZ 2B.7.10d8-9; 巻第十一、T50:399a13-14）。[130]

西涼州出身の智嚴は、インドに行き、そこで、彼の受戒の正当性を弥勒に確認してもらうため、禅定中に兜率天へ昇った。（巻第二十六、ZZ 2B.7.13b11-17; 巻第三、T50:339c5-11）。[131]

求那跋陀（羅）は四三五年に広州にやって来て、仏典漢訳に従事した。しかし、彼はまだ中国語に充分習熟していなかったので、『華厳経』等の経典の講義をするよう求められたとき、とまどいを覚えずにはいられなかった。そこで彼は懺悔を修し、観音に助けを求めた。すると、夢の中に剣と頭とを持った白衣の人が現れ、剣で求那跋陀の頭を斬り、新しい頭に取り換えた。求那跋陀が目を覚ましたとき、彼は中国語が流暢になっていた。（巻第三、ZZ 2B.7.6a8-12; 巻第三、T50:344b11-17）。[132]

竺法義（307-80）は重い病気になり、観音を念じた。ある時、夢の中で法義は、比丘が法義の腹を開けて、腸の汚染物を洗い流し、腸を元に戻したのを見た。その時、彼は病気が治ったのを感じた。（巻第七、ZZ 2B.7.7d11-13; 巻第四、T50:350c22-24）。[133] この物語は、懺悔もしくは受戒について直接述べたものではないけれども、潅頂を論ずる際に見たような、視覚化された浄化の過程のもう一つの例であろう。[134]

南陽出身の曇斌は、禅定と戒律を修する（修禪律）傍ら、経と論とを学んでいたが、その真髄を理解することはできなかった。ある日、彼は経典を読むことに疲れて、ついうとうととしていた。その夢の中で、銀色ではっきりとした相好を持った、弥勒のような人を見た。その人は曇斌の頭を撫でて言った。「善男子よ。あなたが疑問とす

るところのアビダルマ論書は、既に詳細に説明されている。あなたは様々な所を訪れて、自分自身でそのことを見るべきである」。曇斌はこの言葉に従い、様々な師の説法に列して、ついに、彼は自分自身優れた学者になった。(巻第十六、ZZ 2B.7.9b7-c1; 巻第七、T50:373a16-b8)[135]。

テキスト自身が明言している訳ではないが、ここで言う「修禪律」は、道進の場合における「且禪且懺」の実践に相当しうるであろう(p.208)。さらに、仏が人の頭を撫でるのを見ることは、『梵網経』に挙げられた「好相」の例の一つであった。「頭を撫でること」は、大乗経典では一般的なイメージであるが、ここでは、中国の仏教徒が、それを神秘体験の中で直接体験できるものとして受け止めていたことに、我々は気付くのである。

蜀郡出身の常元祖は、大変信仰心の厚い人であった。彼が四四七年に死んだ後、彼は友人の夢の中に現れて言った。「私は以前、菩薩戒を授かり、そしてその結果として兜率天に生まれました。[136]私の子供達に、「私は既によい世界に生まれたので、もはや私に」供物はしないように(勿復祭奠)[137]と言って下さい」。(巻第十一、ZZ 2B.7.11c11-14)。

河北出身の宝雲は、ダレルにある弥勒の巨大な像を訪れ、五十日間懺悔した。ある夜、神光が現れて輝き、夜明けと同様に明るくなった。(巻第二十六、ZZ 2B.7.13b18-c7)。

これらの物語の幾つかの場面は、北西インドに設定されている。しかしながら、ここでは、懺悔と受戒の実践が、中国の記録に於て奇跡的・神秘的な体験と広く関係づけられているということに注目したい。ある意味では、宗教におけるそのような見仏・見神の体験は、多くの宗教的な伝統の中に見られる普遍的な現象であるということも言えよう。従って、これらの内、どれだけがインドの仏教文化に起源を持ち、どれだけが中国人の固有の文化に起源を持つものかを決定することは困難である。ここでは、神秘体験と戒との関係が広く中国で認められていたということを確認することをもって満足すべきであろう。少なくとも、受戒にあたって神秘体験を要求することを『梵網

経』に取り入れるだけの背景は、中国側にも十分あったのである。[138]

八　結論

本稿では、二つの大きな系統を別々にたどることによって、『梵網経』及び道進の物語における神秘的な要素の起源を明らかにしようと試みてきた。一つは、インドから南朝に伝えられた『菩薩地』と『優波離所問経』の複合体の伝統であり、もう一つは、中央アジアにおける神秘的な実践の流行であった。しかしながら、ある意味では、これは無理な試みであったのかもしれない。懺悔・受戒と神秘的な体験との関係は、非常に広範囲に見られるので、『梵網経』及び道進の懺悔の物語における神秘的な要素の直接的な起源を正確に見つけだすことは、ほとんど不可能なようである。

『虚空蔵経』と『優波離所問経』に典型的に見られるように、菩薩戒はインドにおいて既に神秘的な要素を持っていた。菩薩受戒と懺悔の方法を組織化した『菩薩地』は、受戒や懺悔において神秘体験を要求しなかったけれども、このテキストは神秘的なテキストである『優波離所問経』と共に使われていたようである。

中国で、インドにおける『菩薩地』と『優波離所問経』の複合体の伝統を直接的に受け継いだものが『善戒経』であった。そして、少なくとも南朝において自誓受戒の以後の発展の基調を定めたのが、『善戒経』の神秘的な自誓受戒だったのである。

他方、中国北西部の辺境地域、特にトゥルファンにおいては、『菩薩地』の曇無讖訳である『地持経』が、菩薩受戒の実践における中心的なテキストであった。『地持経』自体は神秘的な要素を持っていなかったにもかかわらず、曇無讖の門流は神秘的な体験と菩薩受戒とを関連づけて受けとめていたようである。このような曇無讖自身も

しくは彼の後継者による『地持経』解釈は、トゥルファンと中央アジアのその他の地域における神秘的な実践の流行によって影響されていた可能性もあろう。

さらに、『名僧伝』と『高僧伝』は、戒と神秘体験との結合が、中国で広く認められていたということを示している。

ある意味では、『梵網経』と道進の物語に見られる神秘的な要素の直接的なソースを決定できないのは残念なことである。しかしながら、ある意味では、これは大変満足すべき結果だとも言える。たとえ『菩薩地』にほとんど神秘的な要素がないにしても、菩薩戒の実践が、ほとんどあらゆる所で神秘体験と密接な関係を持っていたということは、今や明白である。本稿冒頭で提案したように、菩薩戒は、単なる倫理性の問題というだけでなく、非常に神秘的な（時には魔術的でさえある）実践なのである。少なくとも、多くの人々が菩薩戒にそのようなイメージを持っていたことは確かである。『梵網経』と『地持経』に基づいた受戒儀式における神秘的な要素の存在を真に説明するのは、何か特定の文献というよりはむしろ、菩薩戒の持っていたこの一般的イメージであったに違いない。

おわりに

本稿を終える前に、『梵網経』と『観普賢菩薩行法経』に基づいた神秘的な受戒の伝統が、日本の天台宗においては今でも生き続けているということを指摘しておきたい。今日でも、最澄の廟所であり比叡山で最も神聖な所である浄土院の侍真（律僧）として十二年の籠山に入ることを希望する僧は、「好相行」を修して、『梵網経』に規定されているように仏を見なければならない。堀沢祖門師は、そのような厳しい修行を完遂して侍真を勤められた修行僧の一人であるが、かなり詳細に好相行における体験を記述されている（堀沢［1979］1984, 70-86; 1994, 6-11）。[139]

以下に挙げるのは、堀沢師の記述の要約である。

堂の中央には、釈迦牟尼・文殊・弥勒の大きな掛け軸が掛けられ、掛け軸の両側には、一対の背の高い燭台があって日夜明りが灯されている。香炉・散華用の樒の葉を入れた籠・磬が、掛け軸の前に整えられ、『三千仏名経』の経本が行者の前に開けられている。

行者は、三千仏の名前を称えながら、五体投地の礼拝を繰り返す。一回一回の礼拝の後、焼香し散華して、磬を一度鳴らす。この行は、彼が仏を見るまで続くのである。その期間中、彼は、食事・大小便・椅子に座っての短い休憩を除いては、礼拝を中断することはできない。

最初、行者は仏を見るということに対する強い期待感をもって行を始める。堀沢師は、この段階での精神状態を、山に登る時の精神状態に譬えている。人は、頂上に仏がいるに違いないと期待して、山を登り続ける。しかしながら、彼の期待は何度も裏切られ、深刻な欲求不満と懐疑の状態に陥る。彼は心の中で自問自答し続ける。「仏さまが出てくるとか、好相とか、そんなことが本当にあるんだろうか」「いや、そんなことがあるはずがない」(140)。

そのような精神的な混乱の中で、礼拝という肉体的な行為自体が非常な難行になってくる。彼の体は、鉛のように重くなり、全力をふりしぼらないと、自分自身の身体を持ち上げることさえできなくなる。真夜中になると、意識の混濁は、さらに深刻さを増し、自分が今何をしているのかさえ解らなくなる。堀沢師は、自分が礼拝を実践していることを自分自身に思い出させるために、自分の顔や頭を手で叩かなければならないという場面が何度もあったと述懐している。

一、二ヶ月の間そのような困難を体験した後、彼は全ての期待を捨てる。彼はもはや仏から何を期待することもない。彼は、何の期待もなく、単に行として礼拝を続ける。そのような行をして約三ヶ月後、ついにそれは起こったのである。堀沢師はその時のことを次のように述べている。

そんな真夜中の仮睡のときであった。私の暗闇の視野の中にいきなり仏さまがスーッと姿を現したのである。と同時に激しいショックを受けて私はガバッと目を覚ました。ところが目を覚ましてもそこには依然として仏さまがはっきりと見えていられる。目を開いても目を閉じても、「開目閉目して仏を拝む」といって、これが好相の条件の一つである。

二つの燭台による明りしかないほの暗い堂内でありながら、仏さまだけは周囲の闇から抜け出たようにハッキリと見えている。身の丈およそ一メートル、私の座から四、五メートル前方の正面、そして二、三メートルの高さの空中に立たれてじっとこちらを視ていられる。まるで今、極彩色の掛軸の絵からそのまま抜け出ていらっしゃったような、仏さまのお姿の細部までハッキリと見えて、しかも衣などが微妙に揺れているのである。その仏さまがただ無言のままじっと私を視ていられるのである。（堀沢 1994, 10）

この後、堀沢氏はすぐに、同じ体験をしたことのある師僧のもとを訪れ、彼の確認を得る（[1979]1984, 85; 1994, 11）。この体験を得た後でのみ、師から菩薩戒を授かることを許されるのである（[1979]1984, 73-74; 1994, 6-7）。

道進のエピソードにおいて、道進が、彼の幻影の中で仏から戒を授けられた後はじめて、（おそらく授戒儀礼の一環として）曇無讖は像の前で道進のために説戒した。『大方等陀羅尼経』においては、修行者が夢中で好相を見た後にのみ、人間による滅罪の儀式が行われた。人間による儀式の前に神秘的な体験を要求する現在の好相行の形態は、忠実にそのような構造を保持しているようである。

本稿において見てきたように、菩薩受戒にともなう神秘体験は、中国の疑経を通してインドにまで遡る古い伝統であった。たとえ非常に限られた数の人々によってであっても、そのように古い行が今日の日本においていまだに伝えられているということは、意義深いことであると思う。

註

本稿は、Yale大学のStanley Weinstein教授に献げられる予定の記念論文集のために英文で準備した拙稿（編集中）を、編者たるPaul Groner, William Bodiford両教授およびWeinstein教授ご本人の了解のもとに、和文に改め、かつ改稿したものである。本稿のもととなった研究は、一九九五年六月十五日に行われた京都大学人文科学研究所荒牧班の研究会および、同年六月二十三日―二十四日に台北で行われた東亜仏教戒律学術研討会において発表され、多くの有益なコメントを受けた。参加者の方々に篤く御礼申し上げたい。また、上記研討会の参加者以外に、Jens-Uwe Hartmann, Jonathan Silk, Robert Sharf, Stanley Abe, Elizabeth ten Grotenhuis の各教授より有益なコメントを頂いた。併せて御礼申し上げたい。

（1）一般的に、『梵網経』は疑経であるとされている。Paul Groner (1990a, 252-57)参照。大野法道（1954, 281-83）は、この経典は431-82年の間に編纂されたと考えている。しかしながら、大野氏によって与えられた成立年代の下限は、船山徹（1995, p.126, n.43）によって疑問視されている。

（2）これらの註釈書については、白土わか(1969, 119-22)参照。真偽撰の問題のあるテキストもあるが、いまはその問題には立ち入らない。ここで重要なのは、仮に偽撰であったにしても、註釈書をこのような重要人物に仮託する程、『梵網経』が重視されていたということである。

（3）日本の天台宗における『梵網経』の解釈については、Groner（1984, 107-246; 1990, 251-80）参照。

（4）以下、煩雑さを避けるために、原則として単に「菩薩戒」という表現を用いるが、本稿においては、それは戒律の条項そのものよりも、むしろ授戒儀礼のことを指すのであると理解されたい。さらに、後でも触れるが、菩薩戒を授ける儀式は懺悔の儀式と密接な繋がりがある。従って、本稿で特に懺悔と区別せずに一般的な意味で「菩薩戒」と言うとき、そこには懺悔の儀礼も含まれているのだと解されたい。

（5）厳密にいえば、菩薩を見ることを「見仏」とは言えないであろうが、本稿では、覚醒時もしくは夢中における仏・菩薩・諸天等の尊敬すべき諸存在との神秘的な出会いのことを、一般的に「見仏」と称することとする。

（6）ここでの「中国文化圏」には、東トルキスタンの東部も含む。

（7）原文では「欲心好心」。しかし、底本の脚註に示された「欲以好心」に従う。

（8）「好相」の具体的な内容については、次の引用文を見られたい。

（9）底本は単に「受戒」なるも、底本脚註に示された異本により「自誓」を補う。

（10）『国訳一切経』律部12:342-43に書き下しがある。但し、ここでの書き下しは必ずしも同書によってはいない（以下同様）。

J.J. M. de Groot (1893, 56) に仏訳が、Groner (1990b, 231) に英訳がある。

(11)『梵網経』の別の箇所（巻第十下、T24:1008c2-3）によると、「七遮［罪］」とは以下の罪のことである。（1）出佛身血、（2）殺父、（3）殺母、（4）殺和上、（5）殺阿闍梨、（6）破羯磨轉法輪僧、（7）殺聖人。

(12) 底本では「受」とあるが、それを底本脚註に示された異本に従い「授」と読む。これら二つの文字はしばしば混同される。以下、この点に関する校異は註記しない。

(13) 十重戒のこと。以下の十項目の禁止事項である。（1）殺、（2）盗、（3）婬、（4）妄語、（5）酤酒、（6）説出家在家菩薩比丘比丘尼罪過、（7）自讃毀他、（8）慳、（9）瞋、（10）謗三宝。（巻第十下、T24:1004b16-5a15）。

(14)『国訳一切経』律部 12:348-49. de Groot (1893, 75-76) に仏訳がある。

(15) 通例Dharmakṣemaと還梵される。Alexander C. Soper (1958, p.141, n.11) 参照。

(16) 姑臧・張掖はともに、現在の甘粛省内にあった。

(17) 伝統的な具足戒の授戒儀式では、「三師七証」と呼ばれる三人の師僧と七人の証人とが必要とされた。ここで同宿の十数人が同じ夢を見たという話には、「証人」としての意味も込められていたのかも知れない。この点につきご提案を頂いたJohn McRae 教授に感謝したい。また、入門の儀式の間に、夢を共有することに関しては、Wendy Doniger O'Flaherty (1984, 27) も参照されたい。彼女によれば、*Tantrāloka* は次のように説明しているという。「師と弟子は、入門儀式の間祭火の近くで眠る。彼らは同じ意識を持っているので、同じ夢を見る」。

(18) 底本には「關西」とあるが、恐らく「河西」の誤りであろう。『菩薩戒義疏』（智顗作とされる『梵網経』の註釈書、巻第一、T40:568c13）の対応箇所では、「河西」とある。河西は、現在の甘粛省、陝西省、モンゴルの一部に対応する。

(19)『国訳一切経』史伝部 7:51 に書き下し、Robert Shih (1968, 104) に仏訳がある。

(20) 説戒は、部派仏教においても大乗仏教においても、受戒後に行われる儀式の一部であった。Groner (1990b, 235) 参照。

(21) Arthur F. Wright ([1954]1990, 89); 牧田諦亮 ([1971]1989, 3-4).

(22) 僧祐 (445-518) がこの経録を編纂した年代については、Wright ([1954]1990, 105) 参照。

(23) これら二種類の書物における曇無讖伝の関係に関しては、Wright ([1954]1990, 106) 参照。

(24) 慧皎は、典拠に基づいて、新しい要素を追加することなしに『高僧伝』を編纂したと、同書の後序（巻第十四、T50:419a18-19）で述べている（「皆衆記に散在す、今止だ一處に刪聚するのみ。故に述して作る無し」）。実際、以下に論述するように、この場合にも典拠となったと思われる資料が見出されるのである。『高僧伝』の典拠となった諸文献については、Wright

([1954]1990, 100–111); 牧田諦亮（[1971]1989）において詳しく検討されている。

(25) Cf. Wright（[1954]1990, 95).

(26) 生没年は直海玄哲（1986, 64）に基づくものである。

(27)「高昌」は、本来はトゥルファン地域にある二つの都城のうちの一つの名前（もう一つは「交河城」）であるが、中国側の資料では、しばしばトゥルファン地域全体を指す呼称として用いられる。以下本稿でも、特に「高昌城」を指すと明示しない限り、トゥルファンと高昌とは、おなじ地域を指す同義語であると理解されたい。

(28) 道進と法進とが同一人物であるということについては、船山（1995, 21）も参照されたい。

(29) あるいは、この行為は、『十誦律』（四〇四年漢訳）に見られる、摩訶斯那が病める比丘のために自分のももの肉を切って与えたという話（巻第二十六、T23:185c12–23）に触発されたものであったかも知れない。

(30) 道進伝は、船山（1995, 13–21）において、詳細に検討されている。

(31) Soper（1958, 143). 碑銘の原文は、大村西崖([1915?]1972, 177–78)において翻刻されている。

(32) 中国壁畫全集編輯委員會（1990, 5)。トヨクは、トゥルファン地域にある石窟寺院のうちの一つ。

(33) 小田義久（1974, 173–74)。

(34) 梵網本、地持本、瓔珞本、新撰本、制旨本と並んで挙げられている。

(35) 具名である玄暢は、この引用の後の部分に出てくる。

(36)『菩薩地持経』を指す。

(37) 底本「後」なるも、底本脚註に示された異本により改む。

(38) この段落の内容のより詳細な説明は、先に言及した『高僧伝』中の「法進伝」に見られる（巻第十二、T50:404a29–b21)。

(39) 元嘉年間は四二四―五三年。

(40) 底本は「嘱」。しかし、底本脚註にある異本の「蜀」に従う。

(41)『国訳一切経』律疏部 2:198.

(42) これは単に修辞的な表現なのかもしれないが、彼が述べたという「吾れ自ら西は流沙に至る」(『高僧伝』巻第十一、T50:399a29）という言葉は、彼がタクラマカン砂漠を旅行したか、少なくとも敦煌（沙州と呼ばれていた）付近までは行ったことがあることを示唆するようである。

(43) 船山（1995, 44）は、玄暢の師である玄高は曇無讖の法系の菩薩戒を授かったらしい、としている。

(44) 底本には「任」とあるが、このままでは読みがたい。いまは仮に「在」の写誤であるとして読む。
(45)『菩薩戒本』（T24:1107a-10a）のことを指すと思われる。『出三蔵記集』（巻第二、T55:11b20）参照。但し、大野（1954, 415-17）も参照のこと。
(46) 前註（45）に記した『菩薩戒本』の冒頭の偈のことであろう。
(47)『菩薩戒本』冒頭の帰敬偈は、弥勒に対するものであるから、あるいはその内容に沿うような伝承の改変が行われたのかもしれない。また船山（1995, 15）の指摘する『菩薩戒初至次第受法記』なる文献が、この伝承の一つのソースであった可能性は考慮しなければならないであろう。本文献は『出三蔵記集』（巻第十二、T55:92c29）に言及されるが、現存していない。さらに、「七日」については、『般舟三昧経』との関係が考慮せらるべきかもしれない。Paul Harrison（1990, 32）参照。
(48) この資料は、船山（1995, 15）において触れられている。
(49) 諏訪義純（1971, 55-63; 1972a, 90-91; 1972b, 348-50）、船山（1995, 29-30）。
(50) 底本は、『敦煌寶藏』所収のもの（引用箇所は116:532に現れる）を用い、土橋（[1968]1980, 847）に見られる訓点付き翻刻を参照した。Groner（1990b, 236; 239）も参照のこと。
(51) 写本には「云」とあるが、いま仮に「用」と読む。
(52) 長沙寺は荊州にあった。『高僧伝』巻第八、T50:377a26-27参照。
(53)『菩薩戒義疏』は、高昌本が『地持経』に基づいていたことを明示している。『梵網経菩薩戒本疏』には、法進の求めにより曇無讖が「戒本一巻」を訳出したとあるが、この『菩薩戒本』（n.45参照）は『地持経』から抜粋されたものであろうから、たとえ法蔵の伝承に従うにしても、『地持経』は法進が授戒された段階では存在していた筈である。大野（1954, 415-17）参照。
(54) 船山(1995, 25-44)の結論も基本的に同じである。
(55)『高僧伝』における奇跡的な物語の全般的性質に関しては、Wright（[1954]1990, 73-111）参照。『高僧伝』における曇無讖伝の信頼性については、直海（1986, 63-82）参照。
(56) 後にも触れるが、『名僧伝』には奇跡的な体験についての物語が多く含まれている。もっとも、宗性は『名僧伝』から意図的に奇跡的な物語を選んで彼の『名僧伝抄』に収録しているようであるから（「『名僧傳』一部三十巻の中の至要の說處を、引見するに随いて記録せ令め畢んぬ。……是則ち彌勒結縁の先蹤を拾わんが爲にして、兜率往生の舊跡を記せんが爲なり」、『名僧伝抄』奥書、ZZ 2B.7.17c2-9）、この点に関する我々の印象は多少誇張されているかもしれないが。他方、『高僧伝』は、そのような物語にあまり重きを置かず、軽く扱う傾向がある。それ故、道進の物語において「夢」を「定」に置き換える『高僧伝』

の扱いは、明らかに例外的なのである。仏教の見仏文献において、夢の中の見仏は、覚醒時の見仏の代替物として示されるのが通例である（『般舟三昧経』[Harrison 1990, 32]、『虚空蔵経』[本論文 p.221参照]）。そこでは、禅定中の見仏は、夢の中の見仏よりも好ましいものと見なされていたようである。

(57) 対応する梵本は Wogihara ed., 180.21-82.4. Mark Tatz（1986, 83-84）に英訳がある。

(58)『文殊師利問経』も像の前での受戒の儀式を規定している（巻第一、T14:497c18-98a4）。師僧のことは述べられていないので、これは基本的には自誓受戒のようである。土橋（[1968]1980, 324）参照。ここでも、神秘的な要素は述べられていない。

『歴代三宝記』によると、『文殊師利問経』は五一八年に僧伽婆羅によって翻訳されたという（巻第十一、T49:98b12）。他方、法経の『衆経目録』（巻第一、T55:120c5）と彦悰の『衆経目録』（巻第一、T55:152c13）は、この経典を失訳としている。『歴代三宝記』はあまり信頼のできる資料ではないので、『歴代三宝記』のデータを扱うには慎重でなければならないが、六世紀初頭という年代自体は不自然なものではない。

『文殊師利問経』は、例えば、『勝鬘経』と『入楞伽経』のように、比較的後期の大乗経典を前提としており（巻第一、T14:493a6）、また明らかに密教的な要素を有している（巻第一、T14:498a5-501a11）。このようなことから考えると、本経は『菩薩地』より後のものなのかもしれない。『望月仏教大辞典』（5:4879a-c）、『文殊師利問経』の項参照。

何れにせよ、『文殊師利問経』の訳出は『梵網経』の編纂より遅れるようなので、『梵網経』について議論するときに、この経典を考慮に入れる必要はないであろう。

(59) 巻第五、T30:912c16-13a4; Wogihara ed., 155.1-6. 梵文は n.89に引用する。

(60)『菩薩戒義疏』（巻第一、T40:568c5）における引用によれば、「高昌本」は『梵網経』の十重戒を含んでいたらしい。このことも考慮するべきであろう。

船山（1995, 34-38）はさらに、「高昌本」の一部は『地持経』よりもむしろ『善戒経』に基づいていた、と指摘している。『善戒経』については後に議論したい。

(61) 大乗戒に関する諸文献の概要は、大野(1954)において紹介されている。大乗の懺悔に関する諸文献は、静谷正雄(1974, 118-47)において概観されている。

(62) この節は、平川彰（[1968]1990, 210)に引用されている。対応するサンスクリット・テキストは次の通りである（*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Rājendralāla Mitra ed., 325.8-12; sarvveṇaのような変則的なスペルは標準化した〔以下同様〕）。

sa svapnāntaragato 'pi daśākuśalān* karmapathān ekaikato vā bāhulyato vā sarveṇa sarvaṃ sarvathā sarvaṃ

nādhyāpadyate cittenāpi na samudācarati / tasya khalu punaḥ Subhūte 'vinivartanīyasya bodhisatttvasya mahāsattvasya svapnāntaragatasyāpi daśakuśalāḥ karmapathā āmukhībhavanti //
*底本 daśakuśalān なるも、Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary の "adhyāpadyate" の項によってこのように校訂した。
夢の中でさえ、[不退転の菩薩] は、十不善業道の、個々のものをであれ、多くのものをであれ、決していかなるあり方でも犯すことはないし、心中でさえなすことはない。須菩提よ、不退転の菩薩大士には、夢の中でさえ十善業道が現前するのである。

(63) Haribhadra による本経の注釈書 *Abhisamayālaṃkārālokā* は、この点に関しては註釈していない (Wogihara ed., 2:668.26–669.13)。

(64) 法蔵の伝える道進の夢中見仏の話は、夢中で戒本を授かるという要素を含んでいたことを想起されよ。本稿 p.213参照。

(65) サンスクリット原語は Ruciraketu「輝かしい旗」。いまは義浄の漢訳語を用いる。

(66) atha khalu Ruciraketur bodhisattvaḥ suptaḥ / svapnāntaragataḥ suvarṇāṃ suvarṇamayikāṃ bherīm adrākṣīt / . . . tatra ca brāhmaṇarūpeṇa puruṣam adrākṣīt / tāṃ bherīṃ parāhanantaṃ tatra bherīśabdād imā evaṃrūpā deśanāgāthā niścaramānā aśrauṣīt // (Johanes Nobel ed., 20.2–9; 対応する漢訳は、『金光明経』巻一、T16:336b11–16;『合部金光明経』巻二、T16:365b20–25;『金光明最勝王経』巻三、T16:411a18–24).

(67) ここでも、『地持戒本』の歸命偈を夢中で授かったという、法蔵の伝える道進の話が想起される。p.213参照。

(68) チベット仏教における類似した夢の操作が、O'Flaherty (1984, 26–27) に紹介されている。

(69) 私は梵文テキストをこのように解するが、ここで仏陀耶舎訳『虚空蔵菩薩経』が「夢中に於て明相の出づる時」(T13:653a13) となっていることが、『梵網経』の好相行との関係では注目される。

(70) yadi te bodhisatvā Ākāśagarbhasya bodhisatvasya nāma śrutvā darśanam asyākāṅkṣeran, apāyaprapatanabhayāt* mūlāpattīr deśayitukāmā [text, *-pattīrdaśa-*], yadi te Ākāśagarbhaṃ bodhisatvaṃ namaskuryuḥ* nāma cāsya parikīrtayeyus teṣāṃ sa kulaputro yathā bhāgyatayā svarūpeṇāgratas tiṣṭhati brāhmaṇarūpena yāvad dārikārūpeṇa purataḥ sthāsyati, tasyādikarmikasya bodhisatvasya yathā samutthitās tā āpattīḥ pratideśayati / gambhīraṃ cāsyopāyakauśalyaṃ mahāyāne caryām upadarśayati / yāvad avaivartikabhūmau ca pratiṣṭhāpayati // pe // yadi teṣāṃ saṃmukhaṃ darśanaṃ na dadāti, yas tam abhiyācati tenādikarmikeṇa bodhisatvena sāparādhena paścime yāme utthāyāsanāt prāṅmukhena sthitvā dhūpaṃ dhūpayitavyaṃ / aruṇo devaputra āyācitavyaḥ, evaṃ ca vaktavyaṃ / aruṇa

aruṇa mahākṛpa mahābhāga mahoditas tvaṃ jambudvīpe māṃ karuṇayācchādayasva, śīghram Ākāśagarbhaṃ mahākāruṇikaṃ mama vacanena bodhaya / mama svapnāntare tam upāyam upadarśaya yenāham upāyenāpattiṃ pratideśayāmi, ārye mahāyāne upāyaprajñāṃ pratilapsyāmīti // tena tatkālaṃ śayyāyāṃ nidrāpayitavyaṃ sahodgate 'ruṇe* iha jambudvīpe Ākāśagarbhasya bodhisatvasyeha samāgamo bhavati / svarūpeṇa ca tasyādikarmikasya bodhisatvasya svapnāntare purataḥ sthitvā tāṃ mūlāpattiṃ deśayati mahāyānopāyena / tathārūpaṃ ca tasyopāyajñānaṃ saṃdarśayati yenopāyakauśalyena sa ādikarmiko bodhisatvas tatraiva bodhicittāsaṃpramoṣaṃ nāma samādhiṃ pratilabhate sudṛḍhavyavasthitaś ca bhavati mahāyana ityādi //（サンスクリットは *Śikṣāsamuccaya* 中の引用による、Cecil Bendall ed., 64.14-65.12. daṇḍaの位置を適宜改めたが、この点に関しては註記を省略する。『虚空蔵菩薩経』、T13:652c22-63a17;『仏説虚空蔵菩薩神呪経』、T13:659b22-c11;『虚空蔵菩薩神呪経』、T13:665c23-66a12;『虚空孕菩薩経』巻下、T13:674b20-c27に相当する)。

*底本ママ。連声規則が守られていない。

この経典には上に列挙した四種類の漢訳がある。翻訳年代の確定できるもののうち最古のものである『虚空蔵菩薩経』の原典は、四一三年以降のある時期に仏陀耶舎(Buddhayaśas)によって北西インドから送られたものである。大野（1954, 410）参照。

(71) インドの仏教文献における夢に関しては、O'Flaherty（1984, 24-37; 146-58); Bernard Faure（1991, 214-15）参照。

(72)『優波離所問経』は、『大宝積経』の第二十四品として編入されている。このテキストの書誌的情報に関しては、Pierre Python（1973, 1-4）とUlrich Pagel（1995, 428-29)参照。大野（1954, 120）は、本経典は『維摩経』に基づいている、と主張している。

(73) pañcatriṃśatāṃ buddhānāṃ bhagavatām antike rātriṃ divaṃ.（サンスクリットは*Śikṣāsamuccaya* から回収されたものであるが、ここではPython ed., section 22に示されているものによる)。

(74)『三品経』は最古の大乗経典の一つであると言われている。平川（[1968]1989, 217-26); 静谷（1974, 118-47); 木村高尉（1980, 179-94）参照。

(75) tasyaivaṃ sarvapāpaviśuddhasya tatra ca buddhā bhagavanto mukhāny upadarśayanti sattvavimokṣārtham eva / nānāvyañjanākāram upadarśayanti vibhrāntabālapṛthagjanānāṃ paripācanāhetoḥ // ... na śakyaṃ sarvaśrāvakapratyekabuddhayānikair āpattikaukṛtyasthānaṃ viśodhayituṃ yad bodhisattvas teṣāṃ buddhānāṃ bhagavatāṃ nāmadheyadhāraṇaparikīrtanena rātriṃ divaṃ *Triskandhakadharmaparyāya*-pravartanenāpattikaukṛtyān niḥsarati

samādhiṃ ca pratilabhate /（サンスクリットは *Śikṣāsamuccaya* より回収されたもので、Python ed., sections 27-32 に示されているものによった。『決定毘尼経』、T12:39a28-c1;『菩薩善戒経』巻第一、T30:961b13-c6［対応部分の末尾がはっきりしない］;『大宝積経・優波離会』巻第九十、T11:516b5-c6;『大乗集菩薩学論』巻第十一、T32:109a14-20に対応する)。
この一節は、小丸真司（1985, 435-36; 1984, 380-81）において抄訳され検討されている。

(76) Cf. 'jam dpal sems yongs su dag pa dang bsgom pa shin du goms par byas pa'i sems can la de bzhin gshegs pa'i sku snang bar gyur / (*Jñānālokālaṃkārasūtra,* Peking ed., khu 305b7-8).
「文殊師利よ。如来の身体は、心が浄化され、禅定（bsgom pa, bhāvanā）をよく修した衆生に対して現れる」。

(77) yad api coktaṃ Bhagavatā yadbhūyasā bodhisattvasya dveṣasamutthitā āpattir jñātavyā na rāgasamutthiteti (Wogihara ed., 182.6-7).

(78) saced Upāle Mahāyānasaṃprasthito bodhisattvo Gaṅgānadīvālikāsamā rāgasaṃprayuktā āpattīr āpadyeta yāñ caikāṃ dveṣasaṃprayuktām āpattim āpadyeta Bodhisattvayānaṃ pramāṇīkṛtyeyaṃ[#] tābhyo gurutarā āpattir yeyaṃ dveṣasaṃprayuktā[##] / tat kasmād dhetor dveṣa Upāle sattvaparityāgāya saṃvartate / rāgaḥ sattvasaṃgrahāya saṃvartata iti /（サンスクリットは、*Śikṣāsamuccaya* から回収されたものであり、Python ed., section 42 に示されているものによる）
[#]底本 pramāṇi-.
[##]底本 dveṣaprayuktā.
藤田光寛（1991, 22）は、この一節が上引『菩薩地』の典拠であったと見なしている。Tatz（1986, 84）は『菩薩地』の当該箇所の典拠を特定していない。

(79) Dutt（1931, 259-86）。このテキストは平川（[1960]1990, 267-72）および沖本克己（1972）において検討されている。

(80) Bodhibhadra は Atīśa の師であった。藤田（1983, 99-100）参照。

(81) この表は、私自身のテキストの理解に基づいている。Dutt による目次（1931, 266）も参照のこと。『菩薩戒経』における『菩薩地』からの引用は概ね縮約されているから、二つのテキストが必ずしも逐語的に一致するわけではない。双方のテキストについて、表中の数字はページと行を示すものである。

(82) śṛṇu tvam evannāman kulaputrāyuṣman bhadanteti vā bodhisattvo 'si bodhau ca kṛtapraṇidhānaḥ / tena om iti pratijñātavyaṃ / (Dutt ed., 271.12-72.1).

「聞け、善男子、長老、もしくは大徳たる某よ、あなたは菩薩であるか？あなたは菩提に対する誓願を発したか？」。かれは「はい」と答えるべきである。

『菩薩地』の文脈に於いて、この節はよく意味が通ずる。なぜなら、菩提心を生じることは、先行する部分の中で論じられているからである。

(83) tena vidhinā aham evaṃnāmā evaṃnāmna ācāryasyāntikāt sarvabuddhabodhisattvānāṃ ca purato 'nuttarāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayāmi / (Dutt ed., 274.6-7).

「この儀規により、私某は、阿闍梨某のもとで、また一切仏菩薩の前で、無上菩提に向けた心を発す」。

(84)『出三蔵記集』(巻第二、T55:12a22-24) によれば、『優波離所問経』の最初の漢訳である『決定毘尼経』は、敦煌で晋代 (265-420) に翻訳されている。また、『出三蔵記集』(巻第四、T55:22b8) が、『決定毘尼経』から抜粋された別の経典を挙げていることも注意すべきである。この抄経の題は『三十五仏名経』で、『優波離所問経』の最初の (神秘的な) 部分から抜き出されたということをはっきりと示している。実践的部分と理論的部分の双方を含む『優波離所問経』が五世紀初頭までに存在していたということは、ほとんど疑いない。

(85) 第二の部分の後で、教義的な論書の断片が同じ写本の上に書写されている。このテキストは*Bodhicittavivaraṇa* (Pek. no. 2666) であることが確認されている。藤田 (1988, 131) 参照。この部分は我々の議論に直接関係するところではないから、その詳細には立ち入らない。

(86)『出三蔵記集』巻第二、T55:12b14-19;『高僧伝』巻第三、T50:340c29-41b10.

(87) 相は nimitta と対応するであろう。これは、師匠からの通常の受戒の部分で述べられている涼風のような相のことを指すのかも知れない (巻第一、T30:1014b25)。しかしながら、私はこの「相」を、後の「好相」という概念への発展の出発点として理解したい。サンスクリットの nimitta には多くの意味があり、禅定中における視覚的な像というのもその一つである。

(88) 底本「破世界」なるも、解し難い。いまは「彼世界」と読む。

(89) dharmatā klalv eṣā yad daśasu dikṣv anaṃtāparyaṃteṣu lokadhātuṣu tathāgatānāṃ mahābhūmipraviṣṭānāṃ ca bodhisattvānāṃ tiṣṭhatāṃ dhriyatāṃ tadrūpaṃ nimittaṃ prādurbhavati / yena teṣāṃ evaṃ bhavati / bodhisattvena bodhisattvaśīlasaṃvarasamādānaṃ samāttam iti / (Wogihara ed., 155.1-6).

「十方の無辺の世界に住している、如来達と大いなる地に趣入した菩薩達に、その［受戒の］幻影が現れ、それによって、『この菩薩は菩薩戒律儀を授かった』と彼等 (仏菩薩) が考えるのは、自然のなりゆきである」。

本稿 p. 220 も参照のこと。

(90) さらに『善戒経』においては、『菩薩地』の他の諸本とは異なり、自誓受戒の説明が通常の受戒の説明の前にあって、『善戒経』における神秘体験の重要性を示唆している。この構造的な相違は、沖本 (1981, p.219, n.66) において指摘されている。

(91) (1)殺、(2)偸盗、(3)虚説、(4)邪婬、(5)宣説比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷所有過罪、(6)酤酒、の六項目の禁止。(『優婆塞戒経』巻第三、T24:1049a28-b24)。

(92) 通常の四重禁に、(5)自讃毀他、(6)不施、(7)瞋、(8)同師同學誹謗菩薩方等法藏受學頂戴相似非法者共住、の四項目を加えた八項目の禁止事項。(一巻本『菩薩善戒経』、T30:1015a4-16)。

(93) 月輪賢隆 (1971, 123) によれば、これは『虚空蔵経』のことを指す。しかしながら、この経典の漢訳諸本の内、少なくとも二本(『仏説虚空蔵菩薩神呪経』、T13:656b23;『虚空蔵菩薩神呪経』、T13:662a25-26) は、『虚空蔵経』は、『功徳経』の後に説かれたと言っているようである。この点は更に調査を要する。

(94) そのような受戒作法が『観虚空蔵菩薩経』の先行部分では説かれていないので、その意味は定かではない。あるいは、単に、行者に『善戒経』を称えるように命じているだけなのかも知れない。

(95) 在家菩薩の六重法と出家菩薩の八重禁は、曇無讖の『優婆塞戒経』にも現われている (巻第一、T24:1035b4-6; 巻第三、T24:1049a28-b24参照)。しかし、ここで『決定毘尼』が明言されていることから判断すると、やはり『善戒経』が典拠となっていた可能性が高い。

(96) あるいは「白羯磨」は、行者が通常の受戒儀礼を受けるという意味かもしれない。しかしその場合でも、神秘体験の後に人間による儀式が行われるという、『梵網経』と道進の物語に見られるのと同じ形式が認められるであろう。

(97) もう一つの観仏経典である『観薬王薬上二菩薩経』(巻第一、T20:664b4)は、恐らく『優波離所問経』に基づいて、「三十五仏」に言及する。de Groot (1893, 185-95) 参照。『観薬王薬上二菩薩経』(巻第一、T20:662c29; 663a22) は、後述する『観仏三昧海経』を前提としているということにも注意すべきである。

(98) その他、『占察善悪業報経』も「好相」に言及している。以下の節 (巻第一、T17:904b4-11) を見られよ。

業に厚薄種種の別異有り。是の故に、彼等清淨を得る時、相も亦不同なり。或は衆生の三業純善を得る時、即ち更に諸の餘の好相を得ざる有り。或は衆生の三業善相を得る時、一日一夜中に於て、復た光明其の室に遍滿するを見る有り。或は殊特なる異好の香氣を聞きて身意快然なるあり。或は善夢を作して、夢中に佛の色身の來りて爲に作證し、手もて其の頭を摩して歎じて「善哉、汝は今清淨なり。我來りて汝を證す」と言うを見るあり。或は夢に菩薩の身の來りて爲に作證

するを見、或は夢に佛の形像の光を放ちて爲に作證するを見るあり。

この経典は、疑経であると見なされている（望月［1946, 485-93］; 大野［1954, 367］; Whalen Lai［1990, 175-78］）。大野［1956, 367］によれば、本経は隋代（581-618）の成立であるので、『梵網経』よりはかなり遅れるものである。従って本経が『梵網経』に影響を与えたということは有り得ないのであるが、両経が類似した背景を持っていた可能性は高いようである。

(99)『出三蔵記集』（巻第二、T55:12a22-24）は、『優波離所問経』の最古の漢訳である『決定毘尼経』が晋代（265-420）に敦煌で翻訳された、と述べている。それ故、『優波離所問経』自身が、恐らくは道進の頃までに河西・トゥルファン両地域でよく知られていたことであろう。

(100) 張掖は、姑臧と酒泉の間にある河西地域の主要都市であった（上述の通り、道進は張掖出身である）。

(101) 常盤大定（［1938］1972, 900）、及び遠藤祐純・福田亮成・水上文義（1994, 27-30）参照。

(102) 以下に述べるような諸点が、この経典が中国成立であるということを強く示唆している。

（1）「十二神王」のリスト（巻第一、T21:642c20-24）は、『潅頂抜除過罪生死得度経』（『薬師経』の最古の漢訳、巻第一、T21:536a8-17; 以下『得度経』）に見られる「十二神王」のリストを改変したもののように思われる。個々の名前は一致しないが、双方のテキストにおいて、全ての名前が「羅」の文字を最後に置いているというのは、偶然の一致ではなさそうである。（『薬師経』梵本において、最後の音節は -ra もしくは -la である。Dutt ed., 29.12-30.6）。さらに、梵本（Dutt ed., 29.12）及び他の漢訳すべて（『薬師如来本願経』、T14:404b8;『薬師琉璃光如来本願功徳経』、T14:408a24;『薬師琉璃光七仏本願功徳経』巻下 T14:416b9-10）では、「十二神王」の代わりに、「十二夜叉大将（dvādaśa mahāyakṣasenāpatayaḥ）」が現れる。おそらく『得度経』の「十二神王」は「十二夜叉大将」の厳密を欠く翻訳であろう。そうだとすると、『陀羅尼経』が漢文文献の『得度経』を参照していたのであって、サンスクリット文献は参照していない可能性が高い。『陀羅尼経』は、『薬師経』の中心的な主題の一つである延命儀礼を「神王」のリストのすぐ後に述べるから（巻第一、T21:643a4-5）、『陀羅尼経』が実際に『得度経』に基づいていた可能性は大きいものと言わなければならない。

（2）本経では、"Vasu" という名前のさまざまな語源的説明がされている（第一、T21:643c12-44a6）。説明は全て、「"va-" の意味は云々、"su-" の意味は云々」、という形式になっている。また説明の最後において、「二字名号」という表現が現れる。これらは全て非常に中国的である。本経典は密教文献であり、密教文献は、時として一々の音節に象徴的な意味を持たせることがあるので、これらの説明が完全にナンセンスであると断言することは難しいかもしれない。しかし、通常のサンスクリットでは、Vasu は一つの語であり、個々の音節には特に意味がない。一方、中国語は単音節の言語であるので、原則として一つ

ひとつの文字に意味がある。これらの説明は、中国的思惟の産物である可能性が高い。

（3）菩薩の名前である「華聚」という言葉が、陀羅尼の中に現れる（巻第一、T21:645b19）。「華聚」は恐らく音写語ではなくして漢語として意味のある語であるから、このような言葉が梵語の音写である筈の陀羅尼の中に現れることは、陀羅尼の信憑性を著しく低下させる。

この「華聚」という言葉は、『華積陀羅尼神呪経』（T21:875a13-22）、もしくはその三種類の異訳（『師子奮迅菩薩所問経』、T21:875c19-76a2;『花聚陀羅尼呪経』、T21:876c7-14;『花積楼閣陀羅尼経』、T21:877c2-11）の何れかによっていたようである。これらの諸訳において、この言葉は、華積（T21:875a5）、花聚（T21:875c11; 876b26）、花積（T21:877b22）と様々に記されている。それらが漢語として理解されていたことは明らかである。それ故、それは音写された陀羅尼中に現れるべき言葉ではない。法経の『衆経目録』（巻第一、T55:121c27-22a1）も参照のこと。これら四本が見仏について述べていることにも注意すべきである。

（4）『陀羅尼経』巻第二、T21:648b10-16において、仏は、五百人の声聞に授記を与えている。これは『法華経』「五百弟子受記品」に見られる有名な物語（巻第四、T9:28c2-29b21）の改変であろう。

さらに、このテキストの系統を検討するにあたって、六波羅蜜の音写（T21:645a22-24）が曇無讖の『優婆塞戒経』におけるもの（T24:1034b9-20; 但し底本脚註（13）に示された異本に従わなければならない）と一致し、求那跋摩の『菩薩内戒経』（巻第一、T24:1029a1-4）にあるものとは一致しないということも考慮すべきであろう。

水上文義氏は、彼による『陀羅尼経』新国訳の序文において、上述の(2)の点を指摘して、このテキストの真偽について若干の疑念を表明している（遠藤祐純・福田亮成・水上文義［1994, 43-44]）。水上氏（idid, pp.44-45）はさらに、項目の(3)で述べた関連諸経典のことにも言及している。しかしながら、彼は、むしろ『陀羅尼経』の原本の存在を推測するために、この証拠を用いているのである。

(103) Lionel Giles（1957, 109）によれば、スタイン・コレクションにはこのテキストの写本が五本含まれている（ペリオと北京コレクションにはこのテキストの写本はないようである）。Stanley Kenji Abe（1989, 118）参照。

さらに、Daniel B. Stevenson（1987, 176-77）は、次のように述べている。「恐らく、方等懺悔は、本来は涼仏教に固有の（indigenous）ものだったようである。それが、涼州が四三九年太武帝によって占領されたとき、玄高自身と同様、北魏仏教の主流へと取り込まれたのであろう」。

(104) 懺悔が成功したことの兆候である夢のもう一つの例は、『大通方広経』、巻第三、T85:1353a12-24（これも疑経）に見られる。

また、本稿における「見仏」の定義については、n.5参照のこと。

(105)（1）に関しては、夢中見仏を伝える『菩薩戒義疏』、『名僧伝』、『梵網経菩薩戒本疏』の伝承に従う場合にのみ、この比較は可能となる。

(106) 南山大学のPaul Swanson教授は、現在このテキストの部分訳を準備中であるという。この重要な経典に私の注意をうながしてくれた同教授に感謝したい。天台の伝統におけるこのテキストの使用に関しては、Stevenson（1986, 61–67）参照。

(107)「諸比丘は四重を犯し已るも、禁戒を失せず」。（巻第三十四、T12:568c2）。

(108) 他の箇所で、『陀羅尼経』は在家信者の六重について述べている（巻第一、T21:645c4）。これも、曇無讖の『優婆塞戒経』（巻第三、T24:1049a28–b24）と関連づけられるべきもののようである。

(109) Cf. mahāmaitrīkaruṇābhyāṃ sarvakālānugaṃ yathādhimokṣaṃ ca satvānāṃ buddhabimbanidarśakaṃ / yataḥ kecit satvās tathāgataṃ nīlavarṇaṃ paśyanti kecit pītavarṇam ity evamādi / (*Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, Sylvain Lévi ed., 47.9–10).

(110)「此人亦除却八十億劫生死之罪」。これは観仏経典における決まり文句である。私はこの句を「八十億劫の転生の間に［積み上げた］罪が除去されるであろう」と解するが、これを「八十億劫の間転生させる罪が除去されるであろう」と読む理解もある。Ryukoku University Translation Center（1984, p.33, n.2）も、この両方の可能性を指摘している。『大通方広経』における類似した文句「能く無量劫以來の生死の重罪を除かん」（巻第一、T85:1342b17等）は私の解釈を支持するであろう。この経典は『観仏三昧海経』と非常に密接に関係しているから、『大通方広経』の用例は、『観仏三昧海経』を解釈する上で重視さるべきである。

『金光明経』の曇無讖訳にも、類似した文句がある。（巻第一、T16.338c25–26）。

能く是の如き所説の懺悔を作さば、
便ち六十劫の罪を超越するを得。

これに対応する部分のサンスクリットは次の通りである。（Nobel ed., 44.5–6).

imāya pariṇāmanavarṇitāya
ṣaṣṭiś ca kalpāñ jahate apāyān // 98cd //
［ここに］記述されているこの廻向によって、
人は六十劫の間、悪趣を捨てる。

サンスクリット文の「六十劫の間、悪趣を捨てる」という記述は、漢訳文の「六十劫の罪を超越す」という表現より、はるかに理解しやすい。そして、実際、義浄はその方向で翻訳している。「廻向と發願の福は無邊にして、當に惡趣を超ゆること六十劫なるべし」（巻第三、T16:413b21）。あるいは、前述した決まり文句は、梵文原典ではなく曇無讖訳に基づいて固定された表現であったのかもしれない。しかしながら、次の文にも注意したい（曇無讖訳『金光明経』巻第一、T16:337b5-7）。

千劫所作の極重の惡業も、
若し能く至心に一たび懺悔せば、
是の如き衆罪も悉く皆な滅尽す。

この場合、サンスクリットの文は次の通りである。(Nobel ed., 28.13-14).

yena kalpasahasreṣu kṛtaṃ pāpaṃ sudāruṇaṃ /
ekavelāṃ prakāśena sarvaṃ vrajati saṃkṣayam // 38 //
[『金光明経』を］一度説明する#ことによって、
千劫の間に作られた恐るべき悪は全て消滅する。

#曇無讖は prakāśa を「懺悔」と理解しているが、文脈とこの言葉の一般的な用例から判断すると、この訳がより適当であると考える。

この場合、梵漢両テキストとも私の理解を支持するようである。

(111)「不如」とは何を指すものか未詳。私は「不如法」の略語として理解する。
(112) 如何なる経典を指すものか不詳。その文脈は『観虚空蔵菩薩経』を想起させる。しかし、『観仏三昧海経』が『観虚空蔵菩薩経』を前提としていると考えるのは少々困難である。あるいは、それはすぐ上で見た『陀羅尼経』を指しているのかも知れない。『陀羅尼経』では、より詳細な儀式の記述が上引の部分に続いているので、これは一つの候補であると言えよう。
(113) この解釈に私の注意を向けてくれた Fairfield 大学の Ronald Davidson 準教授に感謝したい。
(114) この点は、私の学位論文（Yamabe 1999b）においてより詳細に論じられている。また、Yamabe（1999a）を参照されたい。
(115) 例えば『修行道地経』巻第一、T15:188a28-c6を見られよ。
(116) このテキストは、Dieter Schlingloff（1964）において校訂・独訳されている。Schlingloff 教授の校訂テキストは、キジル出土の樺皮写本（ドイツ・トルファン・コレクション、no.150）と三つの小さな断片（キジル出土の二つ［nos.164a, 183a］とショルチュク出土の一つ［no.407a]; see Schlingloff 1964, 23; Hartmann 1996, 129）に基づいている。

これらに加えて、このテキストに密接に関係のある断片が、ロンドンのヘルンレ・コレクションに二つ（photo nos.170, 178）、そしてパリのペリオ・コレクションに一つ（Pelliot sanskrit no. rouge 9.1-6）ある。前者二つの断片の転写は、Hartmann 教授によって発表され（1996）、そして後者の転写は、私自身によって発表された（Yamabe 1997）。

ヘルンレ・コレクションの写本の正確な発見地は確認されていない。しかし、Hartmann（1996, 129）は、クチャ地域に由来する可能性が高いと考えている。

一方、Monique Cohen 女史（Bibliothèque Nationale, Paris）よりの私信（1993）によれば、ペリオ写本はクチャ地域にある Duldour-âqour の僧院の中庭からもたらされたものである。

(117) 写本は極めて断片的である。以下の引用における省略符合は、原則として私自身による省略ではなくて、写本本来の欠落部分を示している。

(118) brahmaiś ca gaganam āpūrṇaṃ kanakahastaiḥ nānāvarṇarasasekai[ḥ sa]tvāṃ (siṃcya)[m]ānāṃ paśyati / sa ca tāṃ snāpayanti (/)（Schlingloff 1964, 137）

転写の形式については、原則として Schlingloff（1964, 58）に従う。但し Yamabe（1996, p.6, n.8）参照。以下同様。

(119) tato 'bhiṣekaḥ ra(tnapravāhaḥ pra)vilīya mūrdhnā pravi(śyāśra)yaṃ pūaryati prīṇayati ca hṛdayāc cāsya pravāho ni-(rgatya) ... (a)[dh](a)ś c(or)dhv(aṃ) c(a) gatvā ratnaprabhābhir lokam avabhāsyā- ... [k](r)ameṇa sthitim āpūray(ati /)（Schlingloff 1964, 154）.

(120) (si)ṃ(h)ā(sanādhirū)[ḍhā] bhagavaṃto dharmaṃ deśayanti brahmā ca bhṛṃgāram ādāyāgrataḥ sthito bodhisatvaṃ kathayati [nya]... jayati / bodhau ca praṇidhānaṃ karoti / tac codakaṃ vāyunā kṣiptam anaṃteṣu lokadhātuṣu satvān siṃ[ca]ti /)（Schlingloff 1964, 142）.

(121)「肥料としてそれ以上に求められているのは、壁を覆っている粘土の上に描かれた壁画である。これらの壁画は、イスラム教徒にとっては禁制されたものであるため、その結果として、イスラム教徒がそれに出くわすと、少なくともその顔は必ず傷つけるのである。人間や動物の絵は、少なくとも目と口を破壊しなかったら、夜になって生きたものとなり、壁から抜け出て、人間・家畜・農作物を害するようなあらゆる悪戯をしでかすであろう、という信仰がはびこっているのである」。Metropolitan Musuem of Art（1982, 36）に引用された Le Coq（[1926]1928）.

(122) 底本「林」なるも、底本脚註に示された異本に従う。

(123) 例えば以下の一節を見よ。

punaḥ sa puru(ṣa)... [t]. mūrdhany utsṛjati sa tasya karuṇ(ā)...[sa]rvāṃś ca satvāṃ nārakāṃ paśyati / puṣparasadhārābhiḥ siṃcyamānān / evaṃ ti[ryā]ṃ [p](r)et[ā](ṃ manuṣyāṃś ca /) ... (Schlingloff 1964, 140)

さらに、人は…頭に…注ぐ。彼は、彼の慈悲…花のエッセンスのシャワーを振りまかれている地獄にいる全ての衆生を見る。同じように［彼は］畜生・餓鬼・人間［を見る］。

(124) 例えば、『大智度論』巻第三十、T25:279c23-28.

(125) 例えば以下の例を見よ。

punaḥ kalalāvasthaṃ dhātuṣaṭkaṃ paśyati tatra cāśīvi(ṣā) ... dhātuvarṇāḥ taṃmadhye śaṃkham ākāśadhātunimittam / tadaṃtargataṃ ca bāladārakamukhaṃ paśyati vij[ñ]ānadhātunimi[t](t)a[m] jī[v]i[ta]tantunānubad[dha]ṃ tac ca mātuḥ kukṣāv arbu(dap)e(śīghanapra)śākhānukrameṇa [va]rdhamānaṃ pa[śya]ti jāyamānaṃ bālakaumāryayau[va](madhyavṛddhā) ... jīrnaṃ vyādhitaṃ [ma](hallakaṃ mriyamānaṃ cūrṇībhūtaṃ). (Schlingloff 1964, 87)

その時、彼は六界からなるkalalaの段階を見る。そこで［六］界の色の蛇が現れ、その中に、彼は、虚空界の象徴としての法螺貝を見る。そしてその中に、彼は、生命の糸と繫がれた識界の象徴である若い少年の顔を見る。そして彼は、［kalalaが］arbuda, peśī, ghana, praśākhāという順序で成長し、誕生して、幼児、少年、青年、中年…老い、病み、老衰し、死んで、灰となるのを見る。

(126) ここでもまた、私は *Yogalehrbuch* がこれらの絵の直接の典拠であったと主張している訳ではない。

(127) 中国壁畫全集編輯委員會（1990）の目次参照（頁数は付されていない）。

(128) 但し、恐らく宗性は、意図的に、『名僧伝』から奇跡的な物語を抜粋したということは、ここで再度想起すべきである。n.56参照。

(129) 以下、この節において、原則として『名僧伝』の出典を先に示し、次に『高僧伝』のそれを示す。出典が『続蔵経』(ZZ)となっているものが『名僧伝』のものであり、『大正蔵』(T)となっているものが『高僧伝』のものである。また、以下の物語は逐語的な訳ではなく、要約である。

(130) Paul Demiéville（1954, 378-79）参照。

(131) Shih（1968, 122-23）に仏訳がある。Demiéville（1954, 378）; Soper（1959, 218）も参照のこと。

(132) Shih（1968, 151）に仏訳がある。

(133)『名僧伝』の方が『高僧伝』より詳細である。
(134) この物語はSoper (1959, 167) において触れられている。
(135)『名僧伝』の方が『高僧伝』よりも詳細である。
(136) 菩薩戒が持つと信じられていた救いの力に関しては、William Bodiford (1993, 169-84) 参照。
(137) ここの解釈については、釈依法師のご提案に従った。記して謝意を表したい。
(138) 東アジア仏教における夢の多くの例に関しては、Faure (1991, 214-30) 参照。
(139) 前者の入手にあたっては、現宝慶寺僧堂（当時西光寺僧堂）堂長・田中真海老師と叡山学院の水尾寂芳師のご助力を頂き、後者については、Valley Zendo の藤田一照師にご協力頂いた。諸師のご厚意に感謝申し上げたい。
(140) 堀沢 (1994, 8)。

略号表

T　大正新脩大蔵經
ZZ　大日本續藏經

参考文献

（和文・中国文）

遠藤祐純、福田亮成、水上文義
1994『分別聖位経・金輪時処儀規・大方等陀羅尼経』（新国訳大蔵経、密教部6）、大蔵出版。
大野法道
1954『大乗戒經の研究』理想社。
大村西崖
[1915?]1972『支那美術史　彫塑篇』国書刊行会。
小笠原宣秀
1961「高昌国の仏教教学」『塚本博士頌寿記念　仏教史学論集』、pp.136-47, 塚本博士頌寿記念会。

沖本克己
1972「Bodhisattva Prātimokṣa」『印度學佛教學研究』21(1): 130-31.
1973「『菩薩善戒経』について」『印度學佛教學研究』22(1): 373-78.
1981「大乗戒」『大乗仏教とは何か』(講座大乗仏教 1:183-222)、春秋社。
1985「『観無量寿経』と称名思想」『平川彰博士古稀記念論集　仏教思想の諸問題』、pp.427-42, 春秋社。
小田義久
1974「初期の吐魯番仏教について」『仏教文化研究所紀要』13:171-75.
小谷信千代
n.d.「五停心観の成立過程―釈尊の『法思想』の真意を求めて―」『大谷大学研究年報』46:49-100.
小丸真司
1984「『般舟三昧経』と観仏三昧」『印度學佛教學研究』32(2): 378-81.
木村高尉
1980「梵文三品経について」『大正大学綜合佛教研究所年報』2:179-94.
佐藤哲英
1961『天台大師の研究』百華苑。
佐藤哲玄
1986『中国仏教における戒律の研究』木耳社。
静谷正雄
1974『初期大乗仏教の成立過程』百華苑。
白土わか
1969「梵網経研究序説」『大谷大学研究年報』22:105-53.
新彊維吾爾自治區博物館・新疆人民出版社、編
1990『新疆石窟　吐魯番伯孜克里克石窟』新疆人民出版社・上海人民美術出版社。
諏訪義純
1971「敦煌本『出家人受菩薩戒法巻一序一』について――智顗述・灌頂紀『菩薩戒義疏』との関連を中心として――」『禅研究

所紀要』1:55-63.
1972a　「梁天監十八年勅寫『出家人受菩薩戒法巻第一』試論」「敦煌古寫經　續』。大谷大学東洋学研究室。
1972b　「天台疏の制旨について——ペリオ本『出家人受菩薩戒法巻第一』から——」『印度學佛教學研究』21(1):348-50.
直海玄哲
1986　「『高僧傳』成立上の問題点（序）—曇無讖の事例を通して—」『東洋史苑』26-27:63-82.
内藤龍雄
1962　「菩薩善戒経における二三の問題」『印度學佛教學研究』10(1)：130-31.
中國壁畫全集編輯委員會、編
1990　『中國壁畫全集　新彊6吐魯番』遼寧美術出版社、新疆人民出版社。
中国仏教協会・日中友好仏教協会、編
1981　『中国仏教の旅5』美乃美。
月輪賢隆
1971　『仏典の批判的研究』百華苑。
土橋秀高
[1968]1980　「授戒儀礼の変遷」『戒律の研究』、pp.281-363, 永田文昌堂。
[1960]1980　「敦煌本授菩薩戒儀考」『戒律の研究』、pp.792-805, 永田文昌堂。
[1968]1980　「ペリオ本授菩薩戒法について」『戒律の研究』、pp.832-86, 永田文昌堂。
常盤大定
[1968]1980　『後漢より宋齊に至る訳経総録』国会刊行会。
平川彰
[1968]1989　『初期大乗仏教の研究I』（平川彰著作集3）、春秋社。
[1960]1990　「大乗戒と菩薩戒経」『浄土思想と大乗戒』（平川彰著作集7）、pp.253-45, 春秋社。
[1968]1990　「初期大乗仏教の戒学としての十善道」『浄土思想と大乗戒』（平川彰著作集7）、pp.201-38, 春秋社。
福田堯頴
1954　『天台學概論』福田大僧正米壽記念出版刊行会。

藤田光寛
1983 「Byaṅ chub bzaṅ po 著『菩薩律儀儀規』について」『密教文化』141:87-100.
1988 「〈*Bodhisattva-prātimokṣa-catuṣka-nirhāra*〉について」『密教文化』163:117-32.
1991 「〈菩薩地戒品〉和訳(III)」『高野山大学論叢』26:21-30.
船山徹
1995 「六朝時代における菩薩戒の受容過程—劉宋・南齊期を中心に—」『東方學報』67:1-135.
堀沢祖門
[1979]1984 「好相行の話」『求道遍歴—十二年籠山そしてその後—』法藏館。
1994 「行に生きる（前編）—好相行の体験—」『柏樹』9:6-11.
牧田諦亮
[1971]1989 「高僧伝の成立」『中国仏教史研究』3:1-71.
望月信亨
1946 『仏教経典成立史論』法藏館。

（欧文）
Abe, Stanley Kenji.
1989 *Mogao Cave 254: A Case Study in Early Chinese Buddhist Art*. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley. Available from Ann Arbor: Bell & Howell Information and Learning.
Bodiford, William.
1993 *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
de Groot, J. J. M.
1893 *Le Code du Mahāyāna en Chine: son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*. Amsterdam: Johannes Müller.
Demiéville, Paul.
1954 La *Yogācārabhūmi* de Sangharakṣa. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 44(2): 339-436.

Dutt, Nalinaksha.

1931 *"Bodhisattva Prātimokṣa Sūtra."* *Indian Historical Quarterly* 7(2): 259-86.

Faure, Bernard.

1991 *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism.* Princeton: Princeton Uniersity Press.

Giles, Lionel.

1957 *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum.* London: The Trustees of the British Museum.

Groner, Paul.

1984 *Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School.* Berkeley Buddhist Studies Series, vol.7. Seoul: Po Chin Chai.

1990a "The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's *Futsū jubosatsukai kōshaku."* In Robert E. Buswell, Jr. ed., *Chinese Buddhist Apocrypha,* 251-90. Honolulu: University of Hawaii Press.

1990b "The Ordination Ritual in the Platform Sūtra within the Context of the East Asian Buddhist Vinaya Tradition." In *Fo Kuang Shan Report of International Conference on Ch'an Buddhism,* 220-50. Tashu: Fo Kuang Publisher.

Grünwedel, Albert.

1912 *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesische-Turkistan.* Berlin: Georg Reimer.

Harrison, Paul.

1990 *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the "Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra."* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Härtel, Herbert, et al.

1982 *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums.* New York: Metropolitan Museum of Art.

Hartmann, Jens-Uwe.

1996 Neue Fragmente aus dem *"Yogalehrbuch." Festschrift Dieter Schlingloff zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Shülern, Freunden, und Kollegen.* Reinbek: Dr. Inge Wezler.

Lai, Whalen.

1990 "The *Chan-ch'a ching:* Religion and Magic in Medieval China." In Robert Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha,* 175-206. Honolulu: University of Hawaii Press.

Le Coq, Albert von.

[1926]1928 *Buried Treasures of Chinese Turkestan: An Account of the Activities and Adventures of the Second and Third German Turfan Expeditions.* Translated from German by Anna Barwell. London: G. Allen & Unwin.

The Metropolitan Museum of Art.

1982 *Along the Ancient Silk Routes: Central Asian Art from the West Berlin State Museums.* New York: The Metropolitan Museum of Art.

O'Flaherty, Wendy Doniger.

1984 *Dreams, Illusion, and Other Realities.* Chicago: University of Chicago Press.

Pagel, Ulrich.

1995 *The Bodhisattvapiṭaka.* Buddhica Britannica Series Continua, vol.5. Tring, U.K.: The Institute of Buddhist Studies.

Python, Pierre.

1973 *Vinaya-Viniścaya-Upāli-Paripṛcchā: Enquête d'Upāli pour une exégèse de la Discipine.* Paris: Adrien-Maisonneuve.

Ryukoku University Translation Center.

1984 *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha.* Kyoto: Ryukoku University.

Shih, Robert.

1968 *Biographies des moins êminents* (*Kao seng tchouan*) *de Houei-kiao.* Louvain: Institut Orientaliste.

Schligloff, Dieter.

1964 *Ein buddhistisches Yogalehrbuch.* Textband. Berlin: Akademie Verlag.

Soper, Alexander Coburn.

1958 "Northern Liang and Northern Wei in Kansu." *Artibus Asiae* 21(2): 131-64.

1959 "Literary Evidence for Early Buddhist Art in China." *Artibus Asiae* supplementum 19:1-296.

Stevenson, Daniel B.

1986 The Four Kinds of Samādhi in Early T'ien-t'ai Buddhism. In Peter N. Gregory ed., *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism,* 45-97. Honolulu: University of Hawaii Press.

1987 *The T'ien-T'ai Four Forms of Samādhi and Late North-South Dynasties, Sui, and Early T'ang Buddhist Devotionalism.* Ph.D. Dissertation, Columbia University. Available from Ann Arbor: Bell & Howell Information and Learning.

Tatz, Mark.

1986 *Asanga's Chapter on Ethics: With the Commentary of Tsong-kha-pa, "The Basic Path to Awakeniing," The Complete Bodhisattva.* Studies in Asian Thought and Religion, vol.4. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.

Wright, Arthur F.

[1954]1990 "Biography and Hagiography: Hui-chiao's Lives of Eminent Monks." Reprint in Robert M. Somers ed., *Studies in Chinese Buddhism*, 73-111. New Haven: Yale University Press.

Yamabe Nobuyoshi.

1997 New Fragments of the "*Yogalehrbuch.*" *Kyūshū Ryūkoku Tanki Daigaku Kiyō* 九州龍谷短期大学紀要 43:11-39.

1999a The Significance of the "*Yogalehrbuch*" for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts. *Bukkyō Bunka* 佛教文化 9:1-74.

1999b *The Sūtra on the Ocean-Like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra.* Ph. D. dissertation, Yale University. Available from Ann Arbor: Bell & Howell Information and Learning.

小南海中窟と僧稠禅師—北斉石窟研究序説—

稲本泰生

はじめに—北斉時代の石窟の基層にある思想の解釈をめぐって—

北周武帝が断行した苛烈な廃仏（五七四〜五七九）は、中国の仏教徒たちに末法時代の到来を強く印象づける事件であったに違いない。その直後の開皇九年（五八九）、霊裕によって造営された安陽宝山大住聖窟には「法滅の相」が表されたといい、法滅の様相を詳細に描写したナレーンドラヤシャス（那連提耶舎）訳『大集経』月蔵分（天統二年＝五六六年に鄴で訳出）が刻されていることはその一つの例証としてよいであろう。[1] そして北京南郊の房山雲居寺における厖大な刻経事業に最初に着手した僧・静琬による雷音洞門上の題記には貞観二年（六二八）がすでに末法に入って七十五年である、という記載がある。逆算すれば彼は末法元年を五五四年と解しており、正法を護るために『華厳経』など一十二部を刻みつけるのだ、といった言葉がみえる。[2] しかしながら天保九年（五五八）の年紀をもつ慧思『立誓願文』の「今現在が末法の世である」という宣言を持ち出さずとも、[3] 北響堂山石窟南洞に刻経を遺した唐邕の刻経記（刻経は天統四年＝五六八年に始まり、武平三年＝五七二年に完了した）にみえる「海収経籍、斯文必伝。山従水火、此方無壊」「書未仙遊、字無飛滅」といった文句が端的に物語るように、[4] 鄴都周辺と山

東地方を中心にした、房山石経の先蹤をなすといえる刻経事業の盛行をみれば、後世に仏法を伝えねばならぬという使命感が廃仏以前の北斉領内ですでに著しく表面化していたことは瞭然である。そしてそこに法滅尽思潮の興起が大きく影響したこともまた事実であろう。(5)

ところで東魏末から隋代にかけての鄴都周辺で南北響堂山や安陽宝山をはじめ多くの石窟寺院が造営されたことは周知のとおりだが、右に述べたような、法滅尽思潮と表裏一体となった「伝法思想」とでもいうべき考えが北斉期の刻経事業の大きな原動力となった、という認識はこれら石窟寺院の文字資料以外の構成要素に関する研究にも近年応用されている。中でも北斉帝室と縁が深く、唐邕の刻経も存在する北響堂山石窟については、この考えがより広範囲に影響を及ぼし、造像を含めた全体構想を支える根本理念として機能したことを証する構成をもつ作例と捉える立場から重要な提言が行われている。この立場では窟内の主人公である三体の仏を過去・現在・未来の三世仏とみなすとともに、過去七仏や塔形の表現を重視して、仏法の存続・継承性を強く意識した図像選択が行われ、連綿と継承される仏法の賛嘆をとおしてその永遠の繁栄が祈念されているという解釈がなされる。(6)

以上簡単に述べただけでも、法滅に対する危機感に裏打ちされた「仏法を守り、未来に伝達する」という理念が、六世紀後半を中心とする時期の中国（特に華北東部）における仏教徒の活発な造形活動（刻経も含む）を考察する際に一つの有力な手がかりを提供するものであることは了解されるだろう。しかしながらその点を重視する余り、当時の刻経・石窟一般に対する性格規定が、右の理念を可視化するためのモニュメントとしての側面ばかりを強調する方向でなされるのであれば、筆者はそれに対しては違和感を覚える。そもそも刻経を主とする一部の作例を別にすれば、規模も願主の組織・身分も非常に多岐にわたる当時の多数の仏教関係の造形作品（特に石窟や単独造像）は、上述の観点よりする説明が不可能なものが大部分を占める。また右の理念が題記に明確に謳われている刻経、或いは公的性格の強い大規模な石窟などの造営に際しても、事業に携わった人々の本心が何のひねりもない純粋な

かたちで、仏法の護持・伝達という威勢のよいスローガンに結晶しているとも考え難い。表向きには英雄的な使命感が掲げられ、それに沿った活動が存在していたことは認めるにせよ、人々がその向こうに何を見据えていたのかを見極めない限り、こうした事業の本質はみえてこないと思われるからである。

また北周廃仏以前の中国における法滅尽思潮の台頭の様相、特にその五五〇～六〇年代の鄴都周辺における状況についても、同思潮がこの時期にすでに高揚しつつあったこと自体は認めるにせよ、それがいつ、何によって決定的な要因が与えられたのかという問題を解決し、かつ法滅に対する危機感の程度や、その影響が及んだ範囲などを見極めることは現時点ではきわめて困難な状況にあるといわざるを得ない。[7] このことも法滅尽思潮の台頭を起点としてこの時代の刻経や石窟について考察を行うことを躊躇させる。

かかる認識から筆者は、この時代の仏教関係の遺物の意味を正確に読み解くためには、当時の仏教文化の基層をなしていたとみられる、人々の救済願望の内容とそれに基づく仏道実践の様態こそがまず明らかにされねばならないと考えるに至った。かつて塚本善隆氏や川勝義雄氏は「仏教界の主たる関心事が外来宗教たる仏教の受容消化から、中国の我々はいかにして救済されるのかというものに推移する動きが北斉期に胎動し、それが北周廃仏によって決定的機縁が与えられた結果中国的大乗諸宗の形成が促された」といった言葉で六世紀後半の華北東部の状況が中国仏教史の展開に果たした大きな役割を説明されたが、[8] その枠組は今日もなお有効であろう。およそ宗教がらみの造形活動で救済願望と無関係なものなど存在しえないのかもしれないが、右のような仏教史上の一大転換の舞台となったこの時代この地域の遺品、とりわけ仏道実践の場（空間）としての機能を有する石窟寺院を論ずるにあたっては、この観点を基軸に据えたアプローチが特に大きな力を発揮することが予測される。

そうした試みの助走段階として、筆者は河南省安陽市の西南西約二一キロに位置する小南海石窟（一名善応石窟）[9]、特にその中窟に注目し、さまざまな角度から検討を加えた。五五〇年に造営が始まり、北朝仏教史の一大潮流とも

いうべき習禅者の系譜に屹立する巨星・僧稠（四八〇〜五六〇）の深い関与のもとで完成したこの窟は北斉石窟寺院史の冒頭に位置し、僧伝に語られない僧稠の実像をよりヴィヴィッドなかたちで浮かびあがらせてくれるのみならず、当時の仏道実践の実態を知るためのモデルケースとするにふさわしいだけの豊富な手がかりを図像・文字資料の両面から与えてくれる非常に貴重な作例である。本窟の構成要素の中には当時の仏教徒の「今ここにいる私、もしくは我々は一体どうなるのか」という切実な問題意識と、その問に対して用意されていた答えの一端がきわめて具体的なかたちで刻印されているものが含まれている。それらは文献史料のみからはうかがい知ることのできない彼らの救済願望の内実を今日に伝える生の資料であるとともに、六世紀後半のごく最初期の段階における仏教徒の実践が、廃仏以降に信行（五四〇〜九四）の三階教や道綽・善導の浄土教などが提唱したより尖鋭的な救済思想につながる要素をも含んでいたことをも明らかにする。また僧稠は北斉帝室とも密接な関わりを有した人物であり、本窟に立ち現れた以上のような思想内容と帝室周辺の信仰の関係が解明されれば、「伝法思想」との関係が取り沙汰される北響堂山をはじめとする同時代の他の石窟の性格を考える際の有力な指針も同時に提供されることとなる。

しかしながら本窟の内容はきわめて広範な問題を提起するものであり、本稿では紙面の制約上その全てに検討を加えることを断念せざるをえなかった。このため本稿はほぼ同時に刊行される拙稿「小南海中窟と滅罪の思想」(10)（以下「別稿」と呼ぶ）で展開される、より詳細な論究に至るための導入部にすぎないものであることを諒とされたい。ただここで予め述べておきたいのは、小南海中窟および僧稠周辺の思想と実践に関する考察を進めていく過程で筆者が抱くに至った強い印象——すなわち三階教や浄土教の興起と、先に問題にした仏法の未来への伝達を旗印にし、参加者自らの救済が前面に押し出されていない造形活動という一見性格が異なるかにみえる現象が、実は同種の救済願望から出ており、この願望を著しく増幅したものこそ法滅尽思潮だったのではないか、という印象——程度である。右の二現象のうち後者のすべてを仏法の存続自体に究極の目標をおいた営みと規定するのではなく、

の差こそあれ自分たちのさとり・救済を菩薩道の実践によって実現するための手段としての側面（危機に瀕した仏法に対する献身的な奉仕活動、或いは未来の衆生を益する利他行などの大義名分を冠した行為が生む功徳を自らの救いにふりむける）を含むものと解釈することが許されるならば、[11] 仏教思想史の展開と造形活動全般の関係をより包括的に理解しうる体系を築き上げることも決して不可能ではないように思われる。そうした意味で本稿に始まる試みは、多種多様な遺品の中から六世紀後半の華北東部の仏教徒全てが共有していた心性ないし気分を抽出し、それを歴史的に位置づけていくための基礎作業でもあるのである。

一　小南海中窟の造営経過・概要・研究小史

小南海石窟はいずれも小規模な東・中・西の合計三窟からなり、東窟は山の中腹に位置し、中・西窟は山麓に位置する。[12] 本稿で問題とする中窟（図1）の造営経過は窟門上部に彫られた題記（通称「方法師鏤石班経記」、図2）に以下の如く語られる（図は二七六、二七七頁）。

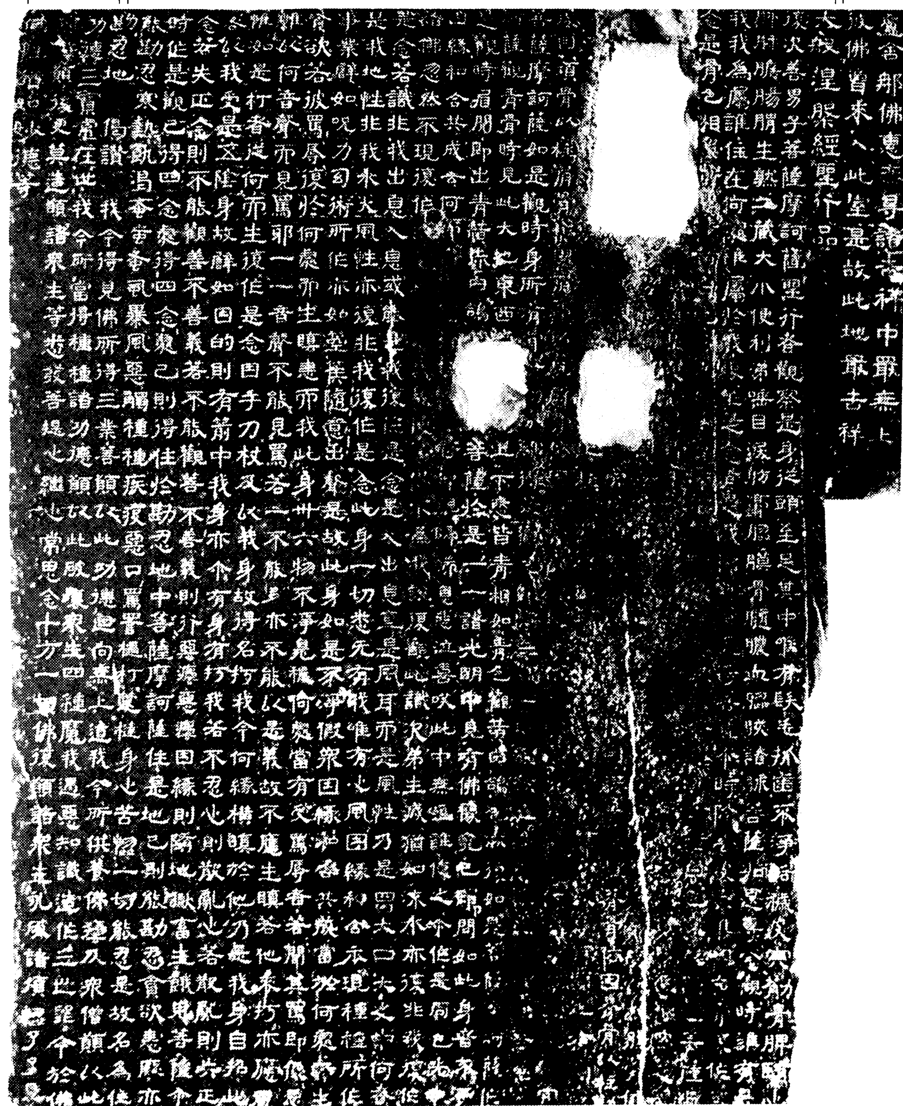
「大斉天保元年、霊山寺僧方法師、故雲陽公子林等、諸の邑人を率いて此の巌窟に髣像の真容を刊む。六年中に至り、国師大徳稠禅師、重瑩修成し、相好斯に備わる。方に金言を刊記し、末季に光流せしめんと欲するも、但だ運感将に移らんとし、乾明元年歳次庚辰に暨び、雲門帝寺に於いて奄として遷化に従う。衆等先師を仰ぎ惟い、観法に依准して遂に石に鏤み経を班ち、之を伝えて不朽ならしめんとす[13]」。

本窟は北斉の天保元年（五五〇）に霊山寺の僧・方法師と故雲陽公子林らによって造営が始まり、同六年に稠禅師によってさらに整備が行われたという。そして乾明元年（五六〇）に雲門帝寺において禅師が遷化したのち、経文を刊刻したことが記されている。故雲陽公子林については全く不詳、方法師についても僧伝中にみえる人物を指

す可能性はあるものの詳細は不明だが、[14]ここにいう「国師大徳稠禅師」こそ僧稠に他ならない。窟内奥壁には「比丘僧稠供養」の題記を伴う彼の像が刻まれている（図8）。彼は道宣『続高僧伝』巻十六に立伝され、そこにいうその生涯のあらましは以下のとおりである。

僧稠、昌黎の孫氏の出で、鉅鹿癭陶の人。孝信にて名を知られた。もと儒学をおさめ、太学博士に任ぜられたが二八歳で鉅鹿景明寺の僧寔法師のもとに投じて出家した。初め跋陀（仏陀禅師）の高弟の道房禅師について止観を受行した。禅法を受けて北のかた定州嘉魚山に遊び、坐禅を行ったが全く成果が挙がらなかった。そこで山を出て『涅槃経』を誦せんと思ったおり、泰山からきたという一僧に出会い、その言に従って禅法を修めたところ、旬日にして定を得た。常に「涅槃」聖行品の四念処法によって修行した。居ること五夏、また趙州障供山に道明禅師をたずね、十六特勝法を受けた。そして少林寺祖師三蔵、すなわち跋陀禅師をたずねて教えを請うた。跋陀は「葱嶺より已東の禅学の最、汝其の人なり」と稠に最高の賛辞を贈り、稠は嵩岳寺に住した。のち懐州の西の王屋山、青羅山、懐州の馬頭山に入って修行した。魏の孝明帝に再三請われたが山を出ず、また魏孝武帝の永熙元年にも請いに応じなかった。また尚書谷中に禅室をつくり、徒を集めて供養した。また北のかた常山に転じた。定州刺史婁叡、彭城王高攸などに請われて大冥山に移り、帰戒を創開して多くの信者を得た。

天保二年、北斉文宣帝の招請についに応じ、稠は鄴にやってきた。帝は自ら郊に出て彼を迎えた。稠は年七十を過ぎていたが、「神宇清曠にして人心を動発」した。広く四念処の法を説き、帝はこれを聞いて毛立ち汗を流し、禅道を受けて久しからずして深定を証した。これ以後帝はますます彼を重んじ、菩薩戒法を受け、断酒禁肉などを行った。また天下の屠殺を断ち、月六（六斎日＝八・一四・一五・二三・二九・三〇日）、年三（三長斎月＝一・五・九月）、民に勅して斎戒せしめ、官園私菜の葷辛を悉く除いた。帝が稠に「道は人によって弘



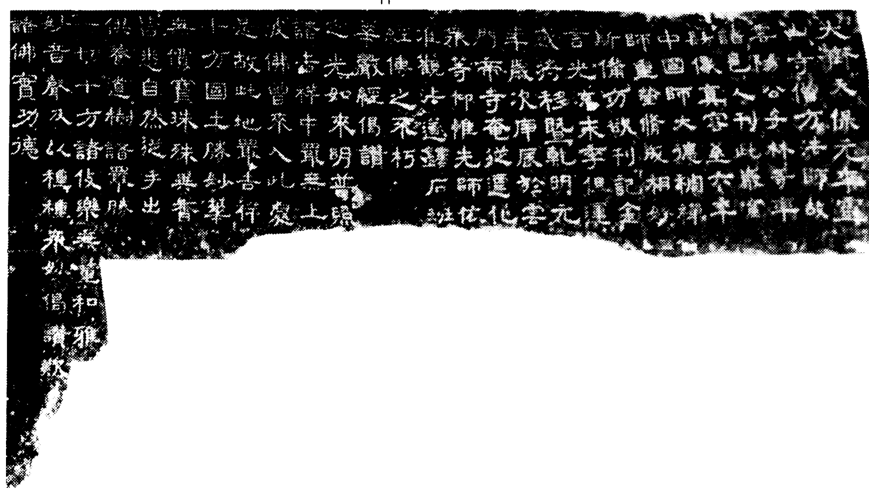


図２　窟門周囲の石刻文（拓本）



図１　小南海中窟外景

まるものだ。師よ、私が檀越となろう」というと、稠は「菩薩の弘誓は護法を心となすものです。陛下は三宝に棟梁として四民を導引するお方です」と答えた。禁中に居ること四十余日、毎日帝に教えを垂れ、帝もこれを奉じて失することがなかった。

天保三年、帝は鄴城西南八十里、龍山の陽に雲門寺を創建して稠を住まわせ、石窟大寺（北響堂山石窟に該当）の寺主も兼任させた。また国内諸州に勅して別に禅肆を置いた。帝は「仏法の大宗は静心を本となす」といい、煩瑣な教学に従事する学僧たちを批判してこれを除廃しようとしたが、学問仏教の重要性について稠から諫言を受けて思いとどまり、かえって稠の進言を喜んで国儲の三分の一を三宝にあてることを約した。その後も帝は盛んに稠のもとに手紙をよこして身辺の些事に至るまで親しく言及し、行幸も行った。また黄門侍郎李奨らの禅要を出して欲しいという請いに応じ、稠は「止観法」二巻を著した。乾明元年四月十三日、稠は苦しむことなく端座して山寺に卒した。八十一歳であった。皇建二年五月に至り、弟子曇詢らの奏請により、勅命にて僧稠のために起塔が行われ、右僕射魏収に勅して碑文を撰述させた（T50・553b～555b）。

先の「鏤石班経記」にいう彼の没年は伝とぴたりと一致する。そして小南海中窟の門口には「鏤石班経記」のあとに「涅槃経聖行品」と題してまさしく同品の四念処を具体的に説明した部分の経文が刻されている（図2）のであり、伝にいう僧稠の禅法の実態が遺物の上からも裏付けられたことになる。[15] 四念処とは身・受（感覚）・心（意識）・法（対象）の四者が不浄であり、無我であることを観ずる法である。

善男子（迦葉菩薩）よ。菩薩摩訶薩の聖行とは、是の身が頭より足に至るまで、その中にはただ髪毛、爪歯、不浄、垢穢、皮肉、筋骨、脾腎、心肺、肝胆、腸胃、生熟二蔵、大小便利、涕唾、目涙、肪膏、脳膜、骨髄、膿血、脳胲諸脈があるのみであることを観察することである。これらのうち、いったいどこに我があるのか。またこの念を作す。骨は我なのか、骨以外に我は存在するのか、と。菩薩はその時皮肉を除去し、ただ白骨の

みを観ずる。またこの念を作す。骨の色は場合によって青・黄・赤・白、もしくは鴿色にみえる。だから骨もやはり我ではない。菩薩はこのように観じて、一切の色欲を断ち切る。またこの念をなす。この骨の如きは因縁より生じたものである。足骨に依って踝をささえ、踝骨によって膊骨をささえ、（中略。骨同士の関係を観ずる）。菩薩がかく観ずる時、身のあらゆる骨はすべて分離する。この観を得れば、形貌欲、姿態欲、細触欲の三欲を断ずる。菩薩が青い骨を観るとき、この世の全てが青色にみえる。ほかの色の場合も同じである。この時、菩薩は眉間から様々な色の光を発し、その一々の光明の中に仏の像を見る……。

以上は門口に刻まれた経文の前半部であるが、その内容は要は不浄観・白骨観であるといえる。後半は菩薩が自らの問いに光中の諸仏が答えてくれず、姿を消してしまうことをきっかけにさらに内観を深めていく過程を記し、四念処をものにすることによって心身の苦悩の全てを堪え忍ぶ境地、すなわち堪忍地に住することを得るという言葉で結ばれる。(16)

北朝後半期仏教史上の重大人物である僧稠と結びつく本窟は一九八八年に最初に紹介されて以来研究者の注目を集め、今日までに多くの報告・論考が発表され、試行錯誤の段階を経て石刻の文言の出典を経典中に同定する作業は既に終了し、図像の比定についても若干の議論の余地はあるものの大半が解明されている。こうした基礎作業において最も顕著な成果を挙げられたのは顔娟英氏で、これに李裕群氏の研究を総合して双方の不備を相補えばほぼ完璧である。(17)議論に先立ち、顔氏の論考を中心とする先行研究の成果に沿って本窟の概要を簡単に確認するとともに、いくつかの基本的問題について検討を加えておこう。

本窟（図3）は方形伏斗頂、窟内の幅一・一九米、奥行き一・三米、高さ一・七八米と人ひとりがやっと入れる程度の規模である。その最も重要な機能が禅観（特に観仏三昧）用の個室としての側面に存していたであろうことは、僧稠が造営に深く関わった点のみならず、洞内空間の窮屈さからも疑問の余地がない。北壁（図4）には一体

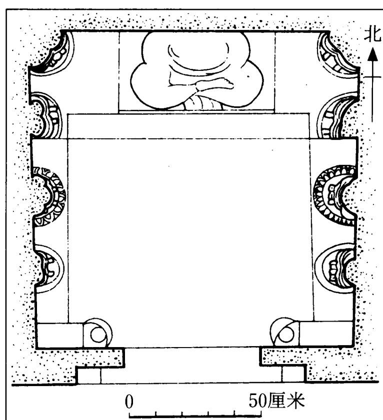


図3　平面図

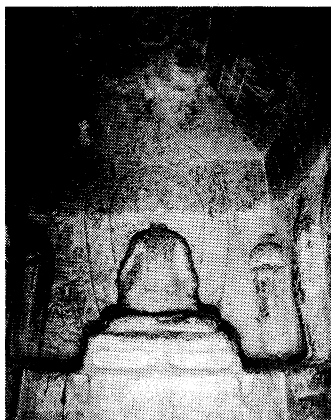


図4　奥壁（北壁）

の仏坐像と二比丘立像の計三尊が、東西壁（図5〜7）にはいずれも立像で一仏二菩薩が高浮彫で造られている。また窟内の壁面には、各壁の尊像の他は全面に浅浮彫で種々の図像が刻みつけられ、図様と傍題から以下の主題を表していることが判明している。

まず奥壁には西側に『涅槃経』聖行品に説かれる雪山童子の本生図（図の内容と題記については次章参照、図11—1）、東側上部には一仏一菩薩一獅子が彫られ、「天上天下無如仏、十方世間亦無比。世間所有我尽見、一切無有如仏者」という『大智度論』巻四にみえる、釈迦仏の前身である釈迦菩薩が過去世において弗沙仏から授記された際に発した偈が刻まれている（図11—2）[18]。東側の下部には「比丘僧稠供養」の題記を伴う、柄香炉を持った僧稠供養像（図8）がある。東壁（図6）には向かって左に弥勒菩薩説法図（題記「弥勒為天衆説法時」）、右に釈迦初転法輪図（題記は失われる）が、西壁（図7）には『観無量寿経』に基づく九品往生図が（傍題・図様の詳細は註（9）の先行研究及び別稿参照）、南壁（図9）上部に文殊・維摩の対論図がある。また像と像の間には在家の供養者（西壁）と供養比丘（東壁）が表され、入り口側に各一体、上半身裸体の老相の婆羅門像がある[19]。

窟外（図10）には入口左右に力士像が配され、窟門上部には「方



図 8　奥壁東側下部　僧稠供養像(拓本)



図 5　西壁

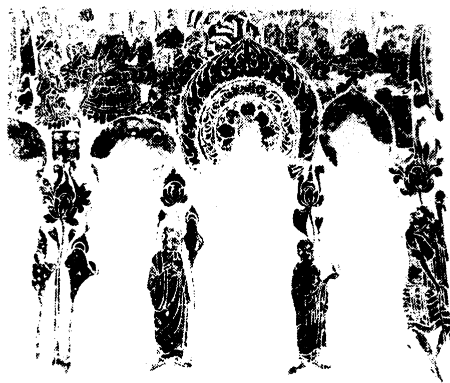


図 6　東壁浮彫（拓本）



図 7　西壁浮彫（拓本）



図10　窟門部

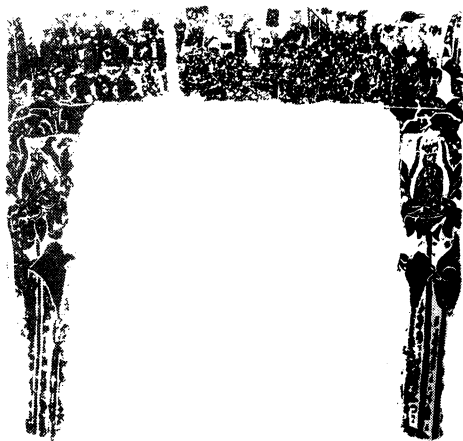
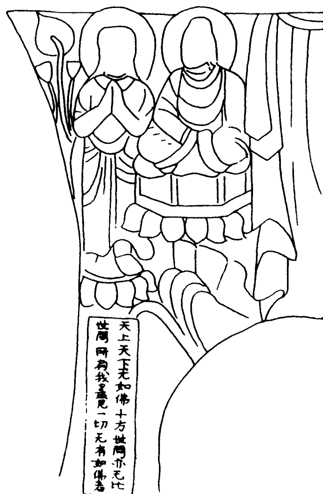


図９　南壁浮彫（拓本）

図11　奥壁両側部浮彫



1．西側　施身聞偈図



2．東側　弗沙仏授記図

法師鏤石班経記」に続いて「華厳経偈讃」と題する偈文、先述の「大般涅槃経聖行品」（四念処の部分）、そして末尾に「偈讃」として『涅槃経』梵行品の阿闍世王入信の偈が刻まれている（図2）。さらにこのほど顔氏の調査によって、新たに題記があることが判明した（後述）。

窟外の経文のうち『涅槃経』関連のものについては後で改めて検討するとして、ここでは「華厳経偈讃」についてのみ若干の言及を行っておく。

定光如来明普照、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥。
十方国土勝妙華、無価宝珠殊異香。皆悉自然従手出、供養道樹諸最勝。
一切十方諸伎楽、無量和雅妙音声。及以種種衆妙偈、讃歎諸仏実功徳。
盧舎那仏恵無碍、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此室、是故此地最吉祥。

というこの偈讃は、『華厳経』から偈文を抜き出して再構成を行ったもので、初めの三行が同経の文言にぴたりと符合するのに対し、四行目のみが経文中にない言葉によるパラフレーズを行っている。[20]

ところで本窟の主人公である窟内三壁の中尊の尊格の比定にあたっては、背後の浅浮彫の図像から東壁が弥勒、西壁が阿弥陀とすんなり定められ、諸家の見解も一致しているのに対し、北壁（奥壁）については「華厳経偈讃」の文言に基づいて盧舎那仏とする説と、釈迦仏とする説がある。[21] 後者が根拠とするのは窟外の「班経記」およびそれと一連の経文（「華厳経偈讃」も含む）の刊刻年次が窟内の彫刻より遅れるという点と、奥壁三尊の両側に本生説話の浮彫が存在するという点である。たしかに窟外の石刻文の刊刻年はその上限が僧稠の入寂した五六〇年であること以外は不詳で、正確にはわからない。しかしながら「班経記」に「金言を刊記し、末季に光流」したいと願った僧稠の遺志をついだことが明記されていること、僧稠の思想と実践の中核をなした『涅槃経』の四念処の部分が前面に押し出されていること、年代が大きく下るなら記されるであろう紀年がみえないこと、隷書の書風が北斉時

代のものと考えて周辺諸作例との間に矛盾を来さないことなどから判断すれば、この刻経はやはり彼の示寂後さほど遠くない時期に設定して問題ないであろう。[22] その点をふまえて改めて偈讃四行目の文言の解釈を行っておこう。

この文言は『華厳経』中の「拘那牟尼仏慧無礙、諸吉祥中最無上。彼仏曾来入此処、是故此地最吉祥」という文言に基づき、過去七仏中の第五仏である拘那牟尼仏の名を盧舎那仏に、「此処」の語を「此室」にそれぞれ置き換えたものである。注目すべきはこの偈讃の作者が盧舎那仏がやってきた場所としてわざわざ「此室」という言葉を用いている点である。「此室」は明らかにこの石室すなわち小南海中窟を意味するとみられる。この偈讃が開窟当時の話が忘れ去られるほど後世に刻まれたことを示す証拠がない以上、かかる端的な記載が存在する点に鑑みれば、やはり本窟全体の本尊は当初から盧舎那仏として造立されたとみなすべきだろう。また奥壁三尊の両脇の図像が釈迦関係のものであるという点についても、『華厳経』の盧舎那仏が釈迦仏を包摂する存在であるという教説を考慮すれば、中尊を盧舎那仏と規定しても本生図像との間に特に矛盾を生じることなく理解することが十分可能である。[23] なお本窟における三仏の尊格は、石窟寺院で前後の時代をとおして頻繁に行われた三仏構成の意味を理解するにあたっても重大なヒントを与えるが、それについては別稿に譲りたい。

さて、以上概観したように本窟は図像・文字資料両面にわたる多種多様な要素からなっているが、これまでにそれらを有機的に結びつけ、窟全体を視野におさめてその構成原理に対して体系的な説明を行った例としては、顔氏が提出された見解がほとんど唯一のものといえる。

まず同氏は窟の構想を僧稠自身に帰した上で、奥壁主尊の尊名が盧舎那仏であるという前提に立って『華厳経』の意義に特に注目し、僧稠の観法を「四念処を非常に重視するが、同時に華厳経の三昧門を重視し、盧舎那仏の観想に帰結する」と理解しておられる。また末法時代における弥勒信仰、[24] 浄土変（阿弥陀と弥勒）と華厳観の関係にも注目される。そして「涅槃経の戒行を基礎に、華厳の法身観想を準則とし、左右両壁面に浄土変を配し、門口に

維摩経変に代表される大乗菩薩道を示す」といったことばで本窟の基本構想を総括された。同氏の指摘は多岐にわたっており、その全てをここで紹介することはしないが、中でも特に大きな意義を有すると考えられるのは、僧稠の禅法を『華厳経』の教説との間に、理念的な枠組（大乗菩薩道の宣揚など）と実践（盧舎那仏浄土の観想）の両面において有機的な関連をもたせて位置づけている点である。僧稠と『華厳経』の関係は文献上認められず、伝を読む限りでは四念処の実践ばかりが際だっているが、本窟の石刻文・図像は、彼の実践行が大きな体系を備え、なおかつそれが同時代の仏教界の動向から孤立したものではなく、地論学派の興隆という一大潮流の中に位置づけうるものであることを明確に示すといえるだろう[25]。

右の顔氏の所説はきわめて明快かつ説得力があり、これによって本窟を仏教史・石窟寺院史の上に位置づける作業が大きく前進するとともに、この時代の禅観の実態についても非常に具体的なかたちでの理解が可能になってきたといえる。筆者も大筋ではその見解に異論はなく、特に本窟が菩薩道の実践の場として構想され、菩薩道を宣揚せんとする意志が強く反映されていたという点については全く同感である。とはいえ本窟の歴史的意義についての全てがすでに論じ尽くされてしまったとは思われない。たしかに一見雑多に見える本窟の構成要素を統合する原理を求め、一つの体系に包括される実践と理論の表れを本窟の中に読みとろうとする際には、顔氏の説明が示すとおり、『華厳経』を基軸に据えて解釈を行うのが最も適切であろう。しかしながらそこで示されるのは、抽象的内容を含んだ教理による理論武装を経て整備されるに至った、いわば結果としての体系ではないか、との念も拭いきれない。冒頭でも述べたとおり、筆者の主たる関心はむしろその根底に潜む、当時の仏教徒の抱いた切実な救済願望をより原形に近いかたちで理解すること、およびそうした彼らの肉声との関わりにおいて石窟寺院の性格を解明することに存する。

そしてこの観点からの考察に最も大きな手がかりを与えてくれるものこそ、本窟における『涅槃経』関連の図像

と石刻文に他ならないのである。同経は僧稠の四念処の所依経典だが、本窟での用いられ方はきわめて特徴的であり、その検討をとおして僧稠周辺における実践行の性格と菩薩道に対する理解の一端が鮮明に浮かび上がってくる。次章以下ではこの点を述べようと思う。もちろん顔氏も『涅槃経』の重要性には十分に注意しておられ、このため同氏の所論と重複する部分も少なくないのだが、新たに得られた知見を中心に筆者なりの理解を記しておくことも、決して意義のないことではないと考える。

なお、その前に言及しておく必要があるのは「班経記」の「金言を刊刻し、末季に光流す」「之を伝えて不朽ならしめんとす」といった文言をいかに理解すべきかという問題である。ここにいう「金言」は「班経記」と一連の四念処の部分の刻経を指すとみられる。本窟の四念処の刻経は仏教経典のまとまった一部分を石壁に刻したものとしては中国における現存最古の事例とみなされ、のちに盛行する刻経の濫觴としても注目を集める。これが僧稠の遺言に基づくとなれば、彼が法滅に対する危機感を抱いており、かつ後世に仏法を伝えねばならぬという意志をもち、それが弟子たちにも受け継がれたということになろう。ただ先にも触れたとおり、五五〇年代の中国における法滅尽思潮の様相については非常に複雑な問題がつきまとうため[26]、僧稠がいつ、どこで、誰（またはどの仏典）の影響を受けてこうした考えを抱くに至ったのかを特定することは難しい。また本窟の造営過程には三つの段階があるため、窟内の彫刻にこの考えが反映されているかどうかを見極めることも難しい。ただ筆者は、少なくとも僧稠及びその周辺に、かなり早い段階から「釈尊から遠く離れた時代を生きている」という自己認識が存在したことは認めるべきであると考える。そしてこの認識は程度の差こそあれ、同時代の華北の仏教徒に共有されており、それが法滅尽思潮が興起する下地を形成していたとも考える。この点については次章以下の検討をふまえ、第三章末尾で改めて述べることとしたい。

二　奥壁浮彫の施身聞偈と弗沙仏授記―菩薩の階級特進―

本窟における『涅槃経』関連の要素について検討を行うにあたり、はじめに奥壁両側の図像に注目したい。まず一方の主題は同経巻十四「聖行品」（以下本稿では全て北本を使用する）にみえる雪山童子の本生譚であることがすでに判明している（図11―1）。有名なものだが、以下に物語のあらすじをたどっておこう。

仏はおっしゃった。過去の無仏の時代、私は婆羅門となって菩薩行を修し、一切外道の経論に通じ、寂滅の行をおさめていた。しかし大乗の経典を探し求めたものの、「方等」の名字すら聞くことがなかった。そこで私は雪山にこもって長い間坐禅を行った。その様子をみた帝釈天ら天上の神々は議論し、帝釈は彼が真に正しいさとりの境地に至りうる者かどうかを試す、という結論に達した。帝釈は羅刹に姿を変えて地上に降り立ち、「諸行無常、是生滅法」という過去仏所説の半偈を朗誦した。私はこの半偈を聞いて大いに喜び、羅刹にもし後半を聞かせてくれれば、一生その弟子となろう、といった。羅刹は人間の肉と血が欲しいといい、私は偈の後半を教えてもらえさえすれば、この身を捨てると彼に約束した。かくして羅刹は偈の後半部分、すなわち「生滅滅已、寂滅為楽」の言葉を説いた。私はこの言葉に感激し、若しくは石、若しくは壁、若しくは樹、若しくは道にこの偈を書写した。そして約束どおり樹上にのぼり、身を投げた。その時、羅刹は帝釈天の姿にもどって私を空中でだきとめ、地上においてくれた。帝釈天と天上の神々、大梵天王に至るまでが私の足下に頭をつけて礼拝し、「これこそ真の菩薩、将来必ず仏になられるお方だ」と賛嘆した（T12・449b～451a）。

法を求めるためには身命をも顧みない、この雪山童子の施身聞偈の物語は法隆寺の玉虫厨子にも描かれており、我々にもなじみが深い。小南海の浮彫は下から上に展開し、場面ごとに題記が付される。まず最下段に山中の窟内

に坐る童子の前に羅刹が立っている場面があり、「化羅刹□□□／諸行無常是生滅法」の傍題がある。ついで「生滅滅已／寂滅為樂」の傍題を挟んで、二人が向き合って坐る場面がみられる。その上に崖上（経典では樹上）から身を躍らせる童子を帝釈が両手で受け止めようとする場面が異時同図法で描かれ、最後に向かって左に「羅刹變為帝釋／謝菩薩時」の傍題を伴う、帝釈が童子の前で土下座する図がある。

石窟寺院の施身聞偈の図像としては、敦煌二八五窟南壁中層西端（西魏）、三〇二窟窟頂前部東（隋）、キジル三八窟主室窟頂などの例があるが、小南海の作例は反対側の図像（図11―2）とセットになっている点に意義がある。その反対側の図像には「天上天下無如佛、十方世間亦無比。世間所有我尽見、一切無有如佛者」という傍題が付され、これは『大智度論』巻四にみえる、過去仏の弗沙仏が釈迦菩薩に対して授記を行った際に釈迦菩薩が発した偈が表されたものであることが李氏（註（9）論文）によって比定されている。両説話の接点がどこにあるのかという問題については、ともに釈迦の前世を表しているという共通点が指摘されるのみで、これまで十分な議論がなされたことがない。しかし筆者は、以下の事実に注目することで、二つの図像が相対して表された理由を確定できると考える。

『智度論』の弗沙仏授記の物語はこうである。

問うて曰く。菩薩はどれほどの期間をかけて三十二相を得ることができるのか。

答えて曰く。遅ければ百劫、疾ければ九十一劫である。経中に言うとおりである。過去久遠の時に弗沙仏という仏がおられ、釈迦牟尼と弥勒の二菩薩がいた。弗沙仏は見て取られた。釈迦菩薩は自身の心は未だ純淑でないが、弟子たちの心は純淑である。弥勒菩薩は自身の心は純淑だが、弟子たちはそうではない、と。弗沙仏は思われた。一人の心を化することはたやすいが、多くの人々の心を化するのは難しい、と。かくて弗沙仏は釈迦菩薩を疾く成仏させようとお考えになり、雪山の宝窟で火定に入られた。この時釈迦菩薩は外道の仙人と

して山に登って薬を採集していたが、火定に入って光明を放っておられる弗沙仏の姿をみて歓喜し、手を合わせて一心に仏を観じて七日七夜まばたきせず、「天上天下……」の一偈を以て仏を讃歎した。かくして（釈迦菩薩は）九劫を超越して九十一劫中に菩提を得た。

問うて曰く。釈迦牟尼菩薩ほどの聡明多識の方なら、種種の立派な偈を作ることができる筈なのに、なぜ七日七夜も一偈だけで仏を讃えたのか。

答えて曰く。釈迦菩薩は心に思うことを貴び、多言を貴ばなかった。他の偈を交えて仏を讃歎することで、心が乱れることを恐れたのである。だからずっと同じ偈を繰り返したのだ。

問うて曰く。なぜ釈迦菩薩の場合は心が純淑でないのに弟子の心は純淑で、弥勒菩薩はその逆だったのか。

答えて曰く。釈迦菩薩は衆生に益をめぐらせる心が多く、己のためを思う心が少なかったのに対し、弥勒はその逆であったからである（T25・87b～c）。

本窟の図像は禅定を行う弗沙仏と、合掌して仏を賛嘆する釈迦菩薩の姿を表している。これに対して雪山童子の話も物語の前後を読めば、右の『智度論』の説話と非常に重要な一致点が存在することがわかる。その枠組となっているのは釈迦仏の迦葉菩薩に対する授記である。まず前言部分は、

その時仏は迦葉菩薩を讃えておっしゃった。善いかな善いかな。汝は甚だ大乗経典を愛楽している。大乗経を貪り、大乗経を愛し、大乗経を味わっている。……善男子よ、汝はこの善き心の因縁のゆえに、無数の諸々の大菩薩を超越して、先に菩提を成ずることができるであろう。汝はまた久しからずして私のように広く大衆のために大般涅槃、如来仏性、諸仏所説の秘密の蔵を演説するであろう（T12・449b）。

というものである。いっぽう末尾部分は、

善男子よ、私は過去に半偈のためにこの身を捨てた。この因縁のゆえに十二劫を超越して弥勒より前に菩提

を成じたのである。善男子よ、私がこのように無量の功徳を得たのは、みな如来の正法を供養したことによるのである。善男子よ、汝もまたそうである。菩提心を発すれば、無数の諸菩薩を超過してその上にいくのである。（T12・451a～b）

という。両説話の接点は釈迦が弥勒よりも先に成仏した、という箇所にある。二つの図像はともに釈迦を賛嘆する図像には違いないが、ここに表れた意図は弥勒との差を強調して弥勒を貶めるといったものではないであろう。二つの本生説話の個々の内容、特に施身聞偈物語の自己犠牲的なストーリー自体の鮮烈さが造形化の機縁となったであろうことは当然重視せねばなるまいが、それだけでは不十分である。なぜなら釈迦が跳び越えた時間が「聖行品」では十二劫、『智度論』では九劫と異なるとはいえ、成仏までの所要時間の短縮に対する強い関心がない限り、両図像を対置するという発想が生じ得ないことが明白だからである。そして迦葉菩薩への授記の話は「飛び級成仏」への道が釈迦だけでなく皆に対して開かれたものであることを明確に示す。その点を考慮して、二つの図像の選択の重心が『涅槃経』にあると解釈すれば、この石窟で仏道実践に励んだ人々が迦葉菩薩に自らの姿を重ね合わせ、それがこの図像に結実したとみなすことも可能である。自分が修行の階梯の中でどのあたりの段階に達しているか、という問題は彼らにとって最大の関心事の一つであったであろう。『華厳経』には「初発心時、便成正覚」という考えが示されているが、同経は同時に五十二位説の成立に大きな影響を与えた経典でもある。現実問題として仏地に到達するまでのプロセスの長さは気が遠くなるほどのものであり、ときにはしびれをきらすこともあったかもしれない。それを少しでも和らげる切実な願望がここに投影されていると考えたい。例えば本窟西壁図像の典拠となっている『観無量寿経』ではあらゆる衆生が阿弥陀仏の浄土に行くことは約束されてはいるものの、その後成仏に至るまでの時間には生前の行いによって著しい等級差別がある。最高ランクの上品上生ではすぐに無生法忍を得るのに対し、最低の下品下生では極楽世界に到着後も蓮華が開くまでに十二大劫を要し、ここでやっと発心と

なる。[27]こうした教説に鑑みれば、救済＝成仏の希求を基本に、オプションとして成仏までの過程短縮の願望が付属し、それを可能にするものこそ菩薩行の実践に他ならないと考えられていたことが明らかとなる。階級特進を可能ならしめるものとして、『智度論』では自利行より利他行にウエイトをおくこと、『涅槃経』では釈迦の場合、法のために身命を省みなかったこと、迦葉菩薩の場合、大乗経典を非常に愛したことが挙げられていて、この図像は彼の周辺における菩薩道に対する理解と、その実践によってどのような成果が期待されていたかを具体的に示す非常に重要な資料である。

三　仏法護持による功徳の獲得と菩薩道の実践

ところで先にも若干触れたとおり、このほど顔氏によって、本窟窟外にて新たに以下の題記が発見され、紹介された。窟門（向かって）左の力士の脚下に刻まれた「念仏念法念僧」の語と、右の門楣の横から力士の脚下にかけて刻まれた、

石窟都維那宝□供養、比丘僧賢供養、雲門寺僧織書、□波将軍彭恵通刊。
如来証涅槃、永断於生死。若能至心聴、当得無量楽（A）。
一切畏刀杖、無不愛寿命、恕己可為喩、勿殺勿行杖（B）。

なる文句がそれである。[28]とりわけ重要なのは後者である。ここに名前のみえる僧織なる人物は雲門寺の僧であることが明記されており、本窟が僧稠の住した雲門寺と密接に関わっていたことを証する興味深い資料だが、注目されるのはあとの二偈、とりわけ（A）の登場する文脈である。この偈は『涅槃経』巻二十二、徳王菩薩品にみえる本生譚（釈迦の売身供養）にみえるものである。

この経（涅槃経）のためには大事な物でも布施すべきだ。物がなければ自分の身を売るべきだ。この経になかなか巡り会えないことは、優曇花（三千年に一度咲く）以上である。

善男子よ。遠い過去のこと、その時の世界の名を娑婆といい、釈迦牟尼という如来がおられた。私は善友のところでかの仏が大衆のために大涅槃を説法なさると伝え聞いて歓喜した。仏を供養したいと思ったが、貧しかったので何も布施するものがなく、我が身を売ろうとしたが、誰も買ってくれなかった。諦めて家に帰ろうとした時、たまたま出会った人に「私を買ってくれませんか」と声をかけた。相手は「私の家の仕事に耐えられる者は誰もいないが、お前がもしできるなら買ってやろう」といった。私が「耐えられる人がいない、というのはどんな仕事ですか」と聞くと、彼は「私は悪病にかかっている。薬として人肉を一日三両服するよう医者が言ったので、お前の肉を毎日三両、私に提供して欲しい。そうすれば金銭五枚を与えよう」と言った。私は心に歓喜を生じて「お金を前借りして七日待ってくれませんか。用事が済んだらすぐに戻ってお仕えしますから」と聞くと、彼は「七日はだめだ。一日だけ猶予を与えよう」と答えた。善男子よ。私はその時金を受け取って仏のもとへはせ参じた。仏の足に敬礼して捧げものをし、一心にこの経を聞いた。しかし私は愚かだったので、経を聞いても「如来証涅槃……」の一偈しか頭に残らなかった。私は病人の家にもどって、彼に一日三両の肉を与えた。けれどもこの偈を念じていたおかげで痛みを覚えなかった。毎日休むことなくこれを行い、一ヶ月が経った。善男子よ。かくして彼の病気はなおり、私の身も元に戻って傷跡もきれいに消えた。そして私は菩提心を発するに至った。たった一偈でもこれほどの力がある。ましてや十分に受持読誦すればその効果は絶大である。私はこの経にこのような利があることを見て取り、未来に釈迦牟尼という仏になりたいと願った。善男子よ。この一偈の因縁の力によって私は今日、大衆の中で諸々の天人のために説法することができるのだ（T12・497 a～b）。

血なまぐさい自己犠牲を説く点で雪山童子の話と類似するこの物語の前後には『涅槃経』の護持による絶大な功徳が語られているが、特に注目に値するのは愚鈍な者も仏になれる、という話で発心を喚起する一偈の力が殊更に強調されていることである。この小南海の偈の刊刻に際しても、その内容以上に、それが生んだ効果（右の偈の護持によって釈尊は成仏への手がかりをつかんだ）に対する関心が強く作用していると解すべきであろう。この偈と前章の二つの図像を併せ考えれば、僧稠らにおける菩薩行の実践が、経中に説かれる模範的な菩薩に自分たちの姿を重ね合わせ、そのサクセスストーリーにあやかりたい、という願望に沿って行われていたとみなすことも十分可能であろう。その意味で注目されるのは地理的に近い林県千仏洞の窟外に先の弗沙仏授記の「天上天下……」の偈が刻まれていることである。[29] この場合も小南海の例を考慮すれば、「飛び級成仏」を達成した釈迦菩薩の故事が多分に意識されていたと思われる。

一方（B）の偈は『涅槃経』巻十、大衆所問品の文殊菩薩との問答の中で釈尊が二度発した言葉である（同426c、427a）。（A）の偈とは登場する文脈が異なり、この偈自体の生む効果が前後に語られているわけではないが、「殺すなかれ行杖するなかれ」というきわめて教訓的な内容は、功徳の獲得を期待して自らを律し、『涅槃経』を護持するという誓いを表明する際に選ばれる一偈として、まことにふさわしいものであるといえるのではないだろうか。

さて、本窟にみえる『涅槃経』関連の要素の選択のあり方に、同経の一部ないし全てを護持することが自らの救済＝成仏という大きな見返りをもたらす、という教説に対する関心が強く反映されていることは以上の検討から明白だが、このことは冒頭に触れた、「伝法思想」を原動力としていると説明される造形活動（本窟の刻経もこの観点から説明しうることは第一章末尾で述べたとおり）、特に六世紀後半以降盛行した刻経事業の性格づけにも重大な示唆を与える。たしかに当時の仏教石経の流行は中国における石経の伝統や、経典中にいう写経の功徳などと密接に関わるとみられ、様々な要因が複合的に作用した結果生じた現象であると思われる。[30] しかしながら当時の仏教教団に

おける刻経という行為の原点を考えるとき、右の教説、特に施身聞偈説話中の、雪山童子が石や木に無常偈を刻んだという話が大きな役割を果たした可能性は十分考えられる。[31]童子の右の行為は正法への絶対的帰依と護持（或いは未来の衆生を益する理念）を表明したものに他ならないが、重要なのはその結果彼の成仏が保証され、さらには階級特進まで得たことである。小南海中窟からやや下る時期の中国では山東の尖山摩崖、南響堂山第六洞洞外、宝山大住聖窟などにおいて、実際に無常偈を石に刊刻することが行われている。[32]成仏を達成した模範的な菩薩にあやかりたいという考えが小南海中窟に立ち現れていることは先に指摘したが、この点を考慮すれば右のような事例において、石に無常偈を刊刻した人々が自らを雪山童子にアイデンティファイしていたことも大いにあり得ると考えられる。

また施身問偈物語の外枠となっている、迦葉菩薩が大乗経典を愛しているがゆえに諸菩薩よりも早く成仏できる、という話や、先述の「徳王菩薩品」の「一偈を護持するだけでも効果は大きく、（涅槃経）全体を護持すればさらに効果は増す」といった教説に鑑みれば、仏教教理の真髄が込められた無常偈を刻む場合に限らず、あらゆる大乗経典の全文または一部を刻する場合についても、正法に対する帰依・護持の表明による菩薩道の実践という点では全く同様の位置を与えうるであろう。かく考えれば、刻経という行為が未来への仏法の伝達に目標をおいているだけではなく、自分たちの救済を得るための手段（自らの行為を他者のためと規定する、あるいは自らの功徳を他者に振り向けることで結果的に自分の救済にもプラスに作用させる）の一つとしての側面を含んだものであるとみなすことも十分可能になってこよう。仏法の護持が理想的な救済をもたらすことを語る雪山童子の説話は刻経に参画した人々を大いに鼓舞し、こよなき心の支えを与えるという効果を生んだのではないだろうか。冒頭で触れた「唐邕刻経記」にみえる「諸法為祖、諸経亦王。一文半偈、与物行蔵」（「行蔵」は『論語』述而「用之則行、舎之則蔵」をふまえる）なる文句がこの説話を下敷きにしている可能性が高いことも、その傍証となろう。

ところで施身聞偈の物語には「無仏の時代」という状況設定がなされているが、本窟における同説話の取り上げられ方や、右に述べた諸点を考慮すれば、六世紀後半の華北東部において、僧稠周辺のみにとどまらない多くの仏教徒たちに「今が無仏の世である」とまではいかないにしても、「釈尊から遠く離れた時代である」という意識がかなり切実な問題として存在し、そこからの救済を保証する際の拠り所となっていたのが法身常住の説であったとの推測を行うことも十分許されると思われる。こうした風潮が強まったことには華北で北魏末からうち続いた社会混乱も勿論影響したであろうが、それ以上に重要なのは六世紀前半の華北における『涅槃経』や『華厳経』などの大乗経典に対する理解の深化などの内因ではないだろうか。そしてかかる土台[33]があったからこそ、「救済の実現が危うくなる」という点において深刻な結果をもたらす「法滅の到来」が強い危機感をもって受け止められるに至ったのではないかと考えられる。「班経記」の「光流末季」「伝之不朽」といった言葉を中国における法滅尽思潮の興隆の歴史の中にいかに位置づけるかについては、第一章末尾で触れたとおりなお多くの問題が存在するが、ともあれ同思潮の歴史を解明する上で、今述べたような前史の展開過程の究明が大きな意味をもつことは明らかであろう。今後の課題としたい。

結びにかえて

以上、小南海中窟に関する基本的な事柄を紹介した上で、冒頭に述べた北斉の石窟寺院に対する筆者の基本的態度に基づいて、本窟における『涅槃経』関連の要素について考えるとともに、北斉以降に盛行した刻経事業の本質などについても若干の提言を行った。考察の対象としたのは本窟の構成要素のうちのごく一部にすぎず、また教学に昏いため思わぬ誤りを犯していることを恐れるが、ともあれ僧稠周辺における菩薩行の性格の一端は明らかにな

ったと思われ、それが北斉仏教史全般の理解に多大な示唆を与えることも指摘しえたと思う。僧稠といえば四念処であり、俗塵を離れて禅業に邁進する苦行者ないし聖者としてのイメージが強い。もちろんそれが彼の思想と実践の核心をなしたものであることは、常に死観を修する彼の姿に盗賊も恐れをなした、という伝中の逸話が象徴するように疑いの余地はない。しかし彼は何の目標もなしに闇雲に観法を実践したのではなく、そこには貪欲な、あるいは性急なまでのさとりへの希求が存し、それを実現可能にするための手だて――これこそ大乗菩薩行に他ならず、その柱をなすものとして禅観が位置づけられていたと考えられる――をはっきり見据えていたと考えられる。だからこそ彼の禅法は皇帝までにも及ぶ、大きな影響力をもちえたのではないか[34]。施身聞偈の物語を説く「聖行品」が四念処の典拠――本窟窟外にも刻まれた同品の四念処を説く部分は「菩薩摩訶薩の聖行とは」の言葉で始まり、四念処をものにすれば堪忍地なる位階への到達が保証される、という言葉で結ばれる――でもあることは、その有力な傍証となろう。のちの道宣は菩提達摩の禅と対比して僧稠の禅観を小乗に擬しているが、彼が四念処を大乗菩薩行の根本中の根本と位置づけていることを忘れてはならない[35]。

本窟の主尊が盧舎那仏であることは、僧稠らの観仏三昧において盧舎那仏の浄土の観想が究極の観法として位置づけられていたことを示す[36]。また『華厳経』は一貫して菩薩道を宣揚し、菩薩の階位を整然と体系づけ、各位における菩薩の心の境地を描き出しており、大乗菩薩道に対する体系的な理解が求められる際に最大の所依経典となったものでもある。その意味で本窟の構想上同経が非常に重要な役割を果たしていることは間違いない。しかしながら菩薩道により具体的なイメージを与え、現実にとるべき行動の指針が求められる場合――それは僧稠周辺のみならず、北斉当時の大多数の仏教徒にとって、抽象的な内容を含んだ菩薩道の理論体系を学問的に理解することよりはるかに切実な問題であったに違いない――に最も直截的に答えを与えてくれたのは『涅槃経』の教説、とりわけ救済のかたちが劇的に、かつ分かり易く提示されている説話群と一体となった教説であった可能性が高いことを、

本窟における同経の用いられ方は教えてくれる。その意味で同経が本窟の構想に果たした役割は『華厳経』に勝るとも劣らないのである。

ただ、本窟の構成および僧稠の思想・実践と『涅槃経』の関連については、まだ論じ足りない点が多々ある。本窟窟外にはもう一つ、同経に基づくきわめて重要な文言が刻まれている。それが四念処の刻経のあとに「偈讃」と題して刻まれた、以下の偈である。

我今得見仏、所得三業善、願以此功徳、廻向無上道。
我今所供養、仏法及衆僧、願以此功徳、三宝常在世。
我今所当得、種種諸功徳、願以此破壊、衆生四種魔。
我遇悪知識、造作三世罪、今於仏前悔、願後更莫造。
願諸衆生等、悉発菩提心、繫心常思念、十方一切仏。
復願諸衆生、永破諸煩悩、了了見仏性、猶如妙徳等。

同経「梵行品」において、父を殺した阿闍世王の救いが釈尊によって保証されたときに王が発したこの偈文（T12・485a～b）の存在は、僧稠周辺において、救済に至る前提として滅罪の実現が強く意識されていたことを示しており、それは彼の禅観の性格や教化の実態に対する理解をさらに前進させてくれるとともに、前後の時代における懺悔思想の展開の中に本窟を位置づけることをも可能にする。またのちの霊裕や信行における礼仏儀礼の形成過程や、本稿で論じきれなかった、本窟西壁の『観無量寿経』に基づく図像の中国浄土教史上に占める意義、及び浄土教の興隆に『涅槃経』が果たした役割など、様々な問題に対して多くの手がかりを与えてくれる。別稿ではこれらの問題を中心に検討を加え、北斉帝室と僧稠の関わりにも留意して、この時代の石窟寺院の造営目的と機能に関して新たな角度から光をあてることを試みた。諸賢のご高覧ならびにご教示を賜れれば幸甚である。ここにその展

望を述べることをもって、ひとまずの考察の区切りとしたい。

註

(1)『続高僧伝』巻九　霊裕伝「後於宝山造石龕一所、名為金剛性力住持那羅延窟、面別鐫法滅之相」(T50・497b)。大住聖窟の多様な刻経のうち、『大集経』月蔵分は窟外西側に「法滅尽品」、窟内入口西側に「分布閻浮提品」がみられる。同窟に関する先行研究は数多いが、最新の成果として李玉珉「宝山大住聖窟初探」(『故宮学術季刊』第十六巻二期　一九九八)がある。

(2)雷音洞外銘文「釈迦如来正法像法凡千五百余歳、至今貞観二年、已浸末法七十五歳……(以下略)」。この石刻文は現在ではかなりの文字が欠けているが、元・至正元年(一三四一)の「重修華厳堂経本紀」に転載されており、全文を復元できる。『房山雲居寺石経』(文物出版社　一九七八)参照。なお房山石経とその周辺に関する近年の重要な成果に気賀沢保規編『中国仏教石経の研究—房山雲居寺石経を中心に』(京都大学学術出版会　一九九六)がある。

(3)慧思『立誓願文』「(釈迦牟尼)滅度之後、正法住世、逕五百歳。正法滅已、像法住世、逕一千歳。像法滅已、末法住世、逕一万年。我慧思即末法八十二年、太歳在乙未十一月十一日、於大魏国南豫州汝陽郡武津県生」(T46・787a)。これによると末法初年は四三四年となる。同書には慧思が金字の『般若経』『法華経』各一部を作成し、浄瑠璃七宝の宝函に経巻をいれて供養したことが記され、弥勒の下生まで生きながらえ、弥勒の衆生済度に参画するという彼の誓願が強い調子で語られている。それはともかく、同書は正像末三時説に立って鮮明に末法意識を表明した中国最古の文献であり、五五八年が『大集経』月蔵分の訳出(五六六年)より早いことから慧思の真撰を疑う説が提出されて以降、その真偽問題をめぐって議論が積み重ねられてきたことは周知の通りである。同書の研究史については仏教研究会「南岳慧思大禅師立誓願文訳解」(『多田厚隆先生頌寿記念論文集　天台教学の研究』)参照。なお同書にみえる末法観に対する私見は、註(5)・(7)を参照されたい。

(4)陸増祥『八瓊室金石補正』巻二二、水野清一・長広敏雄『響堂山石窟』(東方文化学院京都研究所　一九三七)など参照。このとき刻されたのは維摩詰経一部、勝鬘経一部、孛経一部、弥勒成仏経一部である。

(5)北斉時代の刻経を包括的に取り上げたわが国近年の成果として桐谷征一「中国北斉期における摩崖・石壁刻経の成立」(『勝呂信静博士古稀記念論文集』山喜房仏書林　一九九六　所収)がある。また註(2)前掲気賀沢書に収める同氏「緒論—「房山石経」新研究の意味」「唐代房山雲居寺の発展と石経事業」、小谷仲男「ガンダーラ弥勒信仰と隋唐の末法思想」にも北斉の刻経に対する言及がある。

なお「仏法がやがて衰え、滅する」という法滅思想自体は以前から種々の経典に説かれて中国に流布していた。また「末法」の語も『法華経』や『金剛般若経』にみえ、さらに正法・像法の二時についても先行経典の説くところであったが、北斉時代にはそれが「今まさに仏法が危機に瀕している」という時代認識（これが「法滅尽思潮」の核心であったと考える）にまで高められていたと考えられる。仏教徒に大きな衝撃を与える内容をもつ「月蔵分」の訳出（五六六年）は、そうした飛躍を促す画期的な事件の一つであったとされている。同分には正法五百年・像法千年の説が初めて明示されており、この点では『立誓願文』の説に一致する（「月蔵分」以前の漢訳経典にみえるのは正法五百年・像法五百年説、正法千年・像法五百年説、千五百年法滅尽説など）。しかし「末法」の語やその年数に対する記載はない。「正像末」の語を用いて明確に三時説を述べた現存最古の漢訳経典は北周天和四年＝五七〇、ジナヤシャス（闍那耶舎または嗜那耶舎）訳の『大乗同性経』（T16）である。ちなみにジナヤシャス一行の長安到着は五五九年で、彼は北斉領内に来ていない。ともあれ『立誓願文』の明確な三時説が何によっているかは依然として不明であり、この説が中国成立である可能性も指摘されている。同書ではこの年代観を「『本起経』による」というが、現存経典の上にはそれを同定できない（以上、雲井昭善「法滅思想の源流」横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店　一九七〇所収、および桑山正進『カーピシー・ガンダーラ史研究』京都大学人文科学研究所　一九九〇、第二章参照）。さらに慧思の文章が真作であったとしても、彼の末法観が当時の仏教徒に一般的なものとしてどの程度共有されていたかも不明な点がある（註（7）参照）。

以上のような理由から、五五〇〜六〇年代の華北東部の仏教界の状況を扱う本稿では「末法思想」の語を用いなかった（「法滅尽思潮」は右の桑山書の用語である）。なお五世紀前半の北涼石塔に「末法」および「末世」の語がすでに用いられている。ただしこの事例の場合は三時説に基づいて右の語が用いられているわけではなく、年代的にもかなり隔たるので、六世紀後半以降の思潮とはひとまず切り離して考えることとした。

（6）この観点から考察を行った最も重要な研究成果として曽布川寛「響堂山石窟考」（『東方学報』京都第六二冊　一九九〇）がある。同氏は北響堂山の三大窟の年代を、北洞が文宣帝（位五五〇―五五九）の在位中かつ天保三年（五五二）以前、中洞をそのやや後、南洞を河清元年（五六二）前後と推定し、「月蔵分の翻訳以前から末法思想的な危機意識は既に存在したのであり、寧ろそうした高揚のさ中に『大集経』月蔵分が登場したと考えられる」と解し、これら三洞にそうした意識の反映を読みとっておられる。なお同論文では末法到来に対する危機意識に基づいて鼓舞された「後世に仏法を伝えねばならぬ」という使命感や、仏法の継承性を賛美する傾向について語る際に「護法思想」の語が用いられている。「護法」の語は中国中世仏教においてかなりポピュラーな言葉で、『続高僧伝』にも「護法篇」の章が立てられている。しかしながら中国仏教史上における「護法思

想」としてまず想起されるのは、唐初の法琳などにその典型がみられるような、他宗教（とくに道教）との間の生存競争の場で噴出するものであろう。この場合は仏教自身に内在する教説（たとえば法滅思想）に基盤をおいた「護法思想」とはかなり性格が異なり、目の前の敵をうち破って教団の勢力の維持ないし伸張を図る、という考えが原動力となっている。勿論、敵対勢力を誤った教えがはびこる末法時代の象徴と規定して攻撃するケースもあったであろうが、少なくとも仏法の未来への伝達という意識は稀薄である。また本稿第三章で述べるが如き、自らの救済を求めて、自分が仏法の護持をしていることをアピールするような姿勢も、やはり「護法思想」と呼びうるものである。筆者があえて「伝法思想」といういささか耳慣れない言葉を用いるのは、「護法」の名を冠してこれまで行われてきた石窟寺院や刻経（特に北斉から隋ころの）に対する性格規定の内容（自らの救済を求めるなまの願望よりも、仏法の継承性をたたえ、自らもその継承にコミットするという英雄的な意志が強調されやすい）が、この語の含む意味の広範さゆえにかえって不明瞭になるのを恐れたためである。この問題については註（34）もあわせて参照されたい。

(7) 五六六年に訳された「月蔵分」が、廃仏以前の北斉時代における法滅尽思潮の興起に決定的な影響を及ぼしたという説は種々の先行研究の中で自明のことのように処理されているが、その説は同分の内容や、正法・像法の年数が慧思の説に一致することもさることながら、訳者であるナレーンドラヤシャスが、ガンダーラにおけるエフタルの破仏の情報を鄴にもたらし、それが法滅の危機の到来を裏付ける事実として喧伝されたという話によって強力に補強されていたからこそ、大きな説得力をもっていたように思われる（川勝義雄「中国的新仏教形成のエネルギー――南岳慧思の場合」（福永光司編『中国中世の宗教と文化』京都大学人文科学研究所　一九八二　所収、のち同氏『中国人の歴史意識』平凡社　一九八六　に再録。など参照)。しかしながらこの話は（a）エフタルのガンダーラにおける破仏が虚妄であること、（b）教団がガンダーラ仏教の衰退を暴君ミヒラクラ（エフタルとは別の勢力であるフーナの王）の破仏に帰するというでっちあげを行ったのは事実だが、その話をナレーンドラヤシャスが中国に伝えた可能性は皆無であり、彼のウッディヤーナ出発の段階では彼地の仏教はまだ安泰だったこと、などから根底から成り立たないことが論証されている（註（5）前掲桑山書)。

たしかにナレーンドラヤシャスのもたらした法滅に関する情報は、経典中に語られていることだけに限らなかったであろう。しかしながら法滅思想自体は正法・像法の時代区分なども含めて既存の経典に説かれているのであり、「月蔵分」がこれらを集大成した経典であること、及びその影響力の大きさは認めるにせよ、北斉の仏教徒における「今まさに仏法が危機に瀕している」という時代認識の形成過程を論ずる際、同分の訳出（もしくは五五六年のナレーンドラヤシャスの来朝）の前後でその認識が決定的に異なるという断定を下すことは現状では躊躇されるのである。また『立誓願文』についても、川勝氏が指摘する

とおり、五五六年来朝のナレーンドラヤシャスの伝えた情報を慧思が間接的に知っていて、それが五五八年の同書の末法観に影響を及ぼした可能性は一応あり得る（ただし「月蔵分」は「末法」の語を用いておらず、当然ながらその年数も記さない。註（5）参照）。しかし同書の全てが慧思の真作であっても、ガンダーラでの破仏、という全ての仏教徒を恐怖に陥れるような強力な外因を想定し得ない以上、ここにみえる時代認識が彼の個人的な体験である「法難」（『立誓願文』にみえる慧思三十四歳の時、河南兗州における法論の席で悪比丘に悪毒薬を食らわされて死にかけたという事件など。詳細は川勝論文参照。）が生んだ私怨による部分が大きい可能性も捨てきれないと思われる。それゆえ同書を根拠に、五五〇年代の時点ですでに「まもなく末法の世に入る」「今現在が末法である」といった認識が鄴都周辺の仏教徒の間で広く共有されていたと断言することは憚られる。また当時のこの地域における石窟などの造営活動を論ずるにあたっても、これらの事業が慧思が憎悪した「腐敗堕落した鄴都の伽藍仏教」（川勝氏）、及びその檀越である帝室周辺の勢力が主力となって進めたものにほかならないことを考慮する必要がある。特に五五〇年代のものについては、そこに慧思に近いレベルでの激烈な末法意識の存在を認めることは困難であろう。その一方で、本稿で取り上げる小南海中窟の五六〇年頃の「方法師鏤石班経記」には「光流末季」の語がある。これは五五〇年代の鄴都仏教の担い手の一人であった僧稠と法滅尽思潮の関わりを示す興味深い文言だが、その位置づけには非常に苦慮を強いられる（本文第一章末尾参照）。

なお川勝氏も指摘されるとおり、北魏分裂以降の華北の社会混乱や五四八年から爆発する梁末陳初の大動乱は中国における法滅尽思潮の興隆の一つの大きな背景となっていると推測されるのだが、そうした背景と同思潮の形成過程との関わりを時間軸に沿って具体的にあとづけることも非常に難しい。さらに『立誓願文』が四三四年、房山の題記（註（2）参照）が五五四年、『続高僧伝』巻八法上伝にみえる説（T50・485b）が六一二年、といった具合に末法初年の設定が諸史料によってまちまちであることも問題を複雑にしている。

以上のように、五五〇年代の華北東部における法滅尽思潮の様相については多くの謎がのこされている。ただ、漠然とではあるが、筆者は当時の華北の仏教徒の間に「釈尊から遠く隔たった時代を生きている」というかなり切実な認識が存在し、それが法滅尽思潮興隆の下地を形成したとの印象をもっている。さらにこうした認識の高揚が、社会不安などの外因のみならず、北魏以降における大乗経典に対する理解の深化という内因によって、緩やかに進行していったとも考えている。これについては本文第一章末尾、及び第三章を参照されたい。

（8）塚本善隆「龍門石窟に現れたる北魏仏教」（水野清一・長広敏雄『龍門石窟の研究』座右宝刊行会　一九四〇、『塚本善隆著作集　第二巻　北朝仏教史の研究』大東出版社　など所収）。前註所掲川勝論文。

（9）小南海石窟に関する主な先行研究に、以下のようなものがある。
河南省古代建築保護研究所「河南安陽霊泉寺及小南海石窟」（『文物』一九八八年四期）
丁明夷「北朝仏教史的重要補正—析安陽三處石窟的造像題材」（同上）
丁明夷「鞏県天龍響堂安陽数処石窟寺」（『中国美術全集彫塑編　十三　鞏県天龍山響堂山安陽石窟彫刻』文物出版社　一九八九　所収）
劉東光「有関安陽両処石窟的幾箇問題及補充」（『文物』一九九一年八期）
河南省古代建築保護研究所『宝山霊泉寺』（河南人民出版社　一九九一）
勝木言一郎「小南海石窟中窟の三仏造像と九品往生図浮彫に関する一考察」（『美術史』一三九　一九九六）
李裕群「鄴城地区石窟與石経」（『考古学報』一九九七年四期）
顔娟英「北斉禅観窟的図像考—従小南海石窟到響堂山石窟」（『東方学報　京都』第七〇冊　一九九八）
（10）奈良国立博物館研究紀要『鹿園雑集』第二号　二〇〇〇に掲載予定。
（11）なお註（5）前掲桐谷論文では中国の仏教刻経を「摩崖刻経」と「石壁刻経」の二者に区分し（同氏による両者の定義についてはここでは略す）、前者の主たる目的が「仏法存在のプロパガンダ、災厄救済への祈り」、後者のそれが「経文テキストの永久保存と普及」に存するとする。部分的にせよ刻経のうちに救済への祈りを読みとっておられる点では、筆者の意見と重なり合うところがある。
（12）中窟と深い関係にある東窟・西窟の概略をごく簡単に紹介しておく。まず西窟は幅一・三六米、奥行一・七六米、高一・七六米。奥壁（東壁）は一坐仏二比丘、南北壁は一立仏二菩薩をあらわす。東窟は幅一・三米、奥行一・二九米、高一・六七米。三壁の尊像構成は中窟・西窟に同じ。またこの窟には余白部分に浮彫があり、奥壁に僧と供養者、西壁に西方浄土変、東壁に天上の交脚弥勒と下生した弥勒仏とみられる倚坐仏の説法、及び釈尊の鹿野園説法（傍題があり、「鹿野」とみられる文字が判読されている）。なお東窟窟外にはいくつか仏龕があり、「盧舎那仏」の題記をもつものもある（註（9）前掲顔論文）。両窟とも中窟に比べてやや簡略だが基本的に同一の構成をもち、年代的にも相近く、同じ機能をもっていたと考えられる。
（13）原文は「大斉天保元年、霊山寺僧方法師、故雲陽公子林等、率諸邑人、刊此巌窟髣像真容。至六年中、国師大徳稠禅師、重瑩修成、相好斯備。方欲刊記金言、光流末季、但運感将移、暨乾明元年歳次庚辰、於雲門帝寺、奄従遷化。衆等仰惟先師、依准観法、遂鏤石班経、伝之不朽」。翻刻は大内文雄「宝山霊泉寺石窟塔銘の研究—隋唐時代の宝山霊泉寺」（『東方学報』京都第六九冊　一九九七）による。

(14) 本窟開鑿の初期段階において指導的な役割を果たした「方法師」について、『続高僧伝』にみえる関連史料を挙げて検討しておきたい。まず注目されるのは巻二〇僧倫伝（T50・601c）の記載である。僧倫は武平九年、九歳で雲門寺の僧賢統師・珉禅師のもとに投じて出家し、開皇初年（五八一頃）、二十三歳で雲門寺にて受具した。その後「方・願二師」とともに黒山太行諸山に入り、「蘭若を行ずること二十余年」という。僧倫は貞観二三年（六四九）、八五歳で没しているが、僧稠の住した雲門寺と深く関わる経歴から、この「方師」が小南海中窟の「方法師」に比定される可能性が生じてくるだろう。一方、僧稠の没後、彼の偉業をしのんで起塔を奏請した人物として僧稠伝に登場する曇詢（開皇末年＝六〇〇頃、八五歳にて没）の弟子、つまり僧稠の孫弟子にあたる慧方（巻二六に立伝される恵方＝同605ｂとは別人）なる人物がいる。ここで注意されるのは静林・道願（道願は定州の人で浄影寺慧遠の弟子。武徳五年に七十歳で没した）・慧方の三名が連なってあらわれる点である。「道願」「慧方」の両名は「方・願二師」をただちに想起させる。

しかしこれらの人名と小南海の方法師の関係を整合的に解釈することは現状では難しい。仮に僧倫伝の「方師」と、僧稠の孫弟子で、稠との間に世代的な開きが予想される慧方とが同一人物でなければ「方師」が小南海石窟の「方法師」に相当する蓋然性は大きい。しかしその場合、「道願・慧方」と「方・願」の関係をまったく偶然の一致として処理せねばならないところに難点がある。いっぽう同一人物とした場合、慧方は六二二年までは生存を確認できるので、それより七十年以上早い五五〇年の段階で小南海中窟の造営を発願したということになってしまう。彼を大変な長寿の人物とみなせばあり得る話だが、やはり断定は控えざるをえず、ここでは可能性を指摘するにとどめておく。

(15) 僧稠と四念処の関係については柳田聖山『禅思想』（中央公論社、一九七五）を参照。同氏には北朝時代の習禅者の系譜を、禅観の内容も含めてより体系的に概観した論考（『ダルマ禅の背景』註（5）前掲横超編書所収）もあり、僧稠及び彼が師法した仏陀禅師の禅の影響力や歴史的位置についても詳細な言及が行われ、ペリオ敦煌写本三五五九号の稠禅師著と称する（後世の付会と考えられる）「大乗心行論」が、ダルマの著作とされる「二入四行論」に類似する内容を含んでいることも指摘されている。また僧稠伝にいう、彼が道明なる禅師から受けた「十六特勝法」なる禅法については慧遠『大乗義章』（T44・771－772）にみえる詳しい解説が参考になろう。なお僧稠が住し、鄴城の西南八十里の龍山の南にあったという雲門寺については、諏訪義純「鄴都仏寺考」（同氏『中国中世仏教史研究』大東出版社　一九八八所収）、註（13）前掲大内論文を参照。

(16) この刻経の文言は『涅槃経』北本では巻十二「聖行品第七之二」の冒頭（T12・433ｃ）から同434ｂ・第二十三行の「是故名為住堪忍地」の部分に一致する。

(17) 註（9）参照。

(18)なお現在流布している『智度論』のテキストではこの偈の「世間」の語が「世界」となっている（T25・87）。

(19)この婆羅門を註（9）前掲顔論文では婆薮仙人と鹿頭梵志と解するが、なお決定的とはいえないので、今回は比定を見送りたい。

(20)「華厳経偈讃」の文言は第二行と第三行が「賢首菩薩品」（T9・434b）に、第一行と第四行は「仏昇須弥山品」の同・441b～cの言葉に基づく。このうち後者は、錠光（定光）如来から迦葉如来にいたる十人の過去仏を讃えた偈頌を、「この石窟のある場所が聖地である」という内容に置き換えたと考え得る。

(21)小南海中窟に関する先行研究のうち、註（9）の勝木論文のみが本尊釈迦説をとる。

(22)「班経記」の記載による限り、本窟造営のプロセスには方法師らによる窟の開鑿（五五〇年）、僧稠による窟のさらなる整備（五五五年）、僧稠没後の窟外の「班経記」と経文の刊刻（上限は五六〇年）の三段階があるため、各段階における僧稠の関与のレベルに関しては微妙な問題が付随する。このうち窟外の刻経については、本文に述べた諸点から、これらの経文の中に彼が弟子たちと共有していた思想内容が表れているとみなすことも十分に許されると思われる。むしろ気にかかるのは僧稠が五五〇年の時点ではまだ鄴に来ておらず、本窟の開鑿事業に途中から参加したと考えられる点である。

窟内の彫刻の最終的な完成年次が五五五年であることは、同年に僧稠の関与によって「相好斯に備」わったとあるから疑いを容れないが、五五〇年に方法師らが行った事業をいう「刊此巌窟髣像真容」なる文言は、素直に本文中の訓読のように読めば、単に石窟造営を発願したというにとどまらず、この時点で既に窟内に仏像が存在した、もしくは造られつつあったことを意味すると思われる。少なくとも小規模な禅窟として窟を開き、三壁に三仏を造る、といった程度の最も基本的な構想（仏像の尊格の選択も含めて）はあったとみるのが穏当であろう。したがって窟内の構成全てを僧稠個人の指導下におかれるものと断定することは慎まねばなるまい。その一方で本窟の構成要素の中でもとくに重要な位置を占める、傍題を伴う浮彫群については、やはり僧稠自身の意向が反映されているように思われる。その理由としてはまず、彼の参加後に彫られたことが明白な奥壁の僧稠供養像が周囲の説話図と同時の作である可能性がきわめて高いことが挙げられる。僧稠像は上の仏・菩薩・獅子の図像が刻まれたあと、時を隔ててその下の余白部に埋め草的に彫られたと解するよりも、このスペース全体の画面構想に予め組み込まれていたとみなす方がはるかに自然である。そうであるならば、左右壁の浮彫も一連のものとして、近い時期に造られたとみるべきであろう。また「班経記」にみえる五五五年という年次はあくまで彫刻の完成を意味するに過ぎず、同年以前から僧稠が本窟の造営に関与していた可能性も十分に存在する。なぜなら彼の入鄴は五五一年だが、五五二年には本窟に近い地に営まれた雲門寺に来住していたと考えられるからである（本文に掲げた僧稠伝参照）。

ともあれ本窟の彫刻の構成を考えるにあたっては、本窟の中に、僧稠の雲門寺来住以前からすでに当地に存在し、彼によって追認された要素（その中にも来住以前の彼の思想・実践の中に含まれていたものと、当地にきてから接するに至ったものの二種を想定する必要があろう）と、僧稠の強い影響力のもとに新たに本窟に持ち込まれた要素の両者が混在していることを考慮するべきであろう。ただ、両者の境界及び相互関係を見極めることはきわめて難しい上、議論が煩雑になりすぎる。このため本稿及び別稿ではひとまず本窟の構想を僧稠とその周辺のものとして扱い、特に必要があると考えられる場合のみこの問題に配慮して考察を行った。

(23) この点で注目されるのは「六十華厳」の巻四、如来名号品中の、娑婆世界における仏の号を列挙した箇所（「或称悉達。或称満月。或称獅子吼。或称釈迦牟尼。或称神仙。或称盧舎那。或称瞿曇。或称大沙門。或称最勝。或称能度。如是等称仏名号、其数一万」T 9・419a）で、釈尊の姓・名などにまじって「盧舎那」があらわれることである。

(24) 筆者は本窟とりわけ窟内の彫刻を考える際に、末法意識の存在を前提として考察を行うという立場はとらない。その理由については註（5）・（7）及び本文第一章末尾を参照。

(25) ただし本窟が盧舎那仏を本尊とするという構想が、僧稠が当地に来る前からすでに定まっていた可能性（注（22）参照）、及び僧稠と『華厳経』の関係（本文でも述べたとおり彼の伝は両者の関係を記さず、専ら『涅槃経』の重視について語る）がその入鄴ないし雲門寺来住以降、地論師たちとの交流の中で強まったものである可能性が存在する点には注意を要する。この問題と関連して注目されるのは、地論学派興隆の最大の立役者の一人である慧光の高弟・道憑が本窟にごく近い宝山に大留聖窟を造営していることで、この地域で大きな影響力をもっていたであろう彼の周辺の思想・実践が小南海中窟の初期段階における構想の骨格を造り、それを僧稠が追認したという流れを想定することも可能であろう。この点については註（10）前掲拙稿でも言及を行った。なお僧稠と慧光がともに仏陀（跋陀）禅師に師法していることも、この時代の地論学と禅観の関係を考える上で注目すべき事実である（『続高僧伝』巻二一　慧光伝。T50・607b～608b）。

(26) 註（5）・（7）参照。

(27)『仏説観無量寿仏経』「上品上生者。（略）具此功徳、一日乃至七日則得往生。（略）随従仏後、如弾指頃、往生彼国。（略）生彼国已、（略）（仏の妙法を）聞已即悟無生法忍、経須臾間歴事諸仏、遍十方界、於諸仏前次第受記。還至本国、得無量百千陀羅尼門。（略）下品下生者。（略）命終之時見金蓮花、猶如日輪住其人前。如一念頃、即得往生極楽世界。於蓮華中十二大劫、蓮花方開。（略）応時即発菩提之心」（T12・344c～346a）。

(28) この文言も含めた、本窟窟外の全石刻文の配置は註（9）前掲顔論文、図36参照。

(29) 張増午「林県峡谷千仏洞造像調査記」(『中原文物』一九八三年四期)にその拓本写真が掲載される。偈讃は四行にわたって刻され(この作例も小南海中窟同様、「世間」の語を用いる。註(18)参照。)、「大斉武平五年(五七四)八月廿日建」の銘がある。千仏洞は奥行二・三五米、幅二・二七米、高三・三米の窟で、同論文では洞内の主な彫刻の年代もおおよそこの頃に設定されている。林慮山峡(洪)谷寺は天保年間に文宣帝が僧達のために建立した寺である。僧達(伝は『続高僧伝』巻十六、T50・552c～553b)は天保七年(五五六)にここで八二歳で没した。伝によると、彼は若くして北魏孝文帝の帰依をうけ、勒那摩提・慧光に師法している。のち南渡して梁武の尊崇をうけて同泰寺に住し、ついで鄴に招かれ、東魏孝静帝の帰依をうけて沙門都統の地位につき、北斉帝室からも厚く敬われた。なお林慮山に法上(北魏時代に同山胡山寺に止まった)、浄影寺慧遠など前後の時代の名僧が入っていることも注目される。中でも信行に出会う前の僧邕が僧稠に学んだ禅法をここで実践している点は特筆すべきであろう。僧達の生涯および峡谷寺の歴史については註(15)前掲柳田論文、同諏訪書、註(13)前掲大内論文などを参照。

(30) 北斉期における仏教石経の成立要因については、註(5)前掲桐谷論文が多角的に分析を行っている。

(31) 横超慧日『涅槃経』(平楽寺書店　一九八一)、七八頁にすでに同様の指摘がある。蓋し卓見であろう。

(32) 南響堂山第六窟の例は註(4)前掲水野・長広書の図版二八参照。武平六年(五七五)の尖山摩崖の例は『山東北朝摩崖刻経全集』(斉魯書社　一九九二)など参照。尖山摩崖の刻経には「経主」として「唐邕妃」がみえ、鄴都周辺と山東の刻経の間の密接な関係を物語る。最も興味深い事例は小南海石窟から目と鼻の先にある(約五キロ)大住聖窟の窟外東側に刻まれた、同窟造営を主導した霊裕の創作にかかるとみられる以下の石刻文である。「涅槃経中、天帝釈為試雪山童子求道心故、変形為羅刹像、於童子前説半偈。童子聞之、勇躍懐喜、為求後八字故、許捨身肉血、与羅刹為食。既得全偈、為衆生故、書記於山石。准此義応有一十六偈、相当有四偈、交絡有十二偈。相当四偈者、諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為常。諸行無楽、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽。諸行無我、是生滅法、生滅滅已、寂滅為我。諸行無浄、是生滅法、生滅滅已、寂滅為浄。交絡一十二偈者、(以下略。無常偈のパラフレーズ。これについては註(10)の拙稿でも改めて検討した)」。この文は無常偈が一人歩きしたのでなく、説話とともに流布していたことを端的に示す。特に雪山童子が「衆生のためにこの偈を山石に書記した」という文言は、経典の一部ないし全文を石に刻する行為とこの説話の関係を考える上で注目すべきものである。

なおこの文句はスワート・シャコーリ村の岩上にも三行にわたって梵語で刻されている。また同地には七仏通誡偈の石刻もある。この事例は、石にこうした偈を刻むことの起源、及び施身聞偈説話の影響力などを考える際に、ガンダーラ地方の状況を無視できないことを物語っている。ただ残念ながらその年代は定かでない。静谷正雄『インド仏教碑銘目録』平楽寺書店

一九七九、一八七頁。杉本卓洲「施身聞偈の菩薩」（『金沢大学文学部論集　行動科学科篇』六　一九八六）参照。

　またベルリン・インド美術館所蔵のトルファン出土の沮渠氏高昌国時代の石塔中の一点、および南斉・永明元年（四八三）の四川省博物館蔵無量寿仏碑像の左側面にも無常偈が刻されており、中国とその周辺における五世紀の事例として特筆される。これらについては改めて考察の機会を得たい。

(33) 一例を挙げるならば、龍門石窟慈香洞の北魏・神亀三年（五二〇）の造像記には「道（仏の教え）が『常軌』を表す」「『法津』を仰渇する」といった文言がみえ、造像を行った比丘尼たちの願いが「無礙の境に騰がり」、「潤いを法界に含む」といった言葉で表現されている（註（8）前掲水野・長広書所収「龍門石刻録」録文六四〇）。美辞麗句だが、この種の言い回しが龍門北魏窟の造像記には少なくない。なお慧思の『立誓願文』にも、「進んでは釈迦の出世に値えず、後れては復た未だ弥勒の三会を蒙らず、前後衆難の中に居る」（T46・786c）という言葉がみえる。

(34) なお僧稠伝には稠が文宣帝に対して発した「菩薩の弘誓は護法を旨とする」という言葉がみえ、帝がその期待に応えたことが記されている（本文第一章参照）。本稿では「護法思想」の語を用いなかったが（註（5）参照）、右の文言中の「護法」なる語に帝が呼応した理由も、「帝自身が（リーダー格の）菩薩なのであり、菩薩道の実践（ここでは仏教の保護）によってすばらしい見返りが得られる（成仏に近づける）」という理解があった点にこそ存すると考えるべきではなかろうか。なお『涅槃経』を接点とする僧稠と文宣帝の関係については註（10）前掲拙稿でより詳しい検討を行っている。

(35)『続高僧伝』巻二十「然而観彼両宗（僧稠と達摩の禅法）、即乗之二軌也。稠懐念処、清範可崇。摩法虚宗、玄旨幽賾。可崇則情事易顕、幽賾則理性難通。（中略）差難述矣。義当経遠、陶冶方会期」（T50・596c）。註（15）前掲柳田書参照。

(36) ただし『華厳経』と僧稠の関係、及び開鑿の初期段階における本窟の構想と同経の関係については註（22）、（25）で述べたとおり、注意を要する。

〈挿図出所目録〉

図1・4・5・10＝『中国美術全集彫塑編　十三　鞏県天龍山響堂山安陽石窟彫刻』（文物出版社　一九八九）、図2＝河南省古代建築保護研究所『宝山霊泉寺』（河南人民出版社　一九九一）、図3・6〜9＝『文物』一九八八年四期、図11＝『考古学報』一九九七年四期。なお写真・拓本などは註（9）の顔論文により鮮明な図版が掲載されているので、参照されたい。

第三章　隋唐佛教思想

天台智顗と北朝仏教学

木村宣彰

はじめに

智顗（五三八―五九七）は自らの開悟体験に基づき観心修行の道筋を明らかにするとともに南北朝以来の諸教学を研詳去取して教相理論の徹底をはかり、いわゆる教観二門の綱格を整えた。それ故に智顗は中国天台宗の開祖とされるのである。この智顗によって大成された天台の教観については従来から多くの研究がなされているが、大成された教学内容の解明はもちろんのこと、同時にそれがどのようにして組織されたのか、前代或いは同時代の教学とどのように関係しているのかなど、天台教学が大成されるまでの経緯の解明もまた看過することのできない重要課題である。祖師に対する敬慕の念から教学の完成に至るまでの様々な努力についてはあまり触れず、出来上がった教学体系のみに関心が向くのは、天台のみならず他の宗学研究にも共通する傾向といえよう。

智顗の一生は、梁の大同四年（五三八）から隋の開皇十七年（五九七）に至る六十年間であるが、その間、学風を異にする南北両地の仏教学に触れながら新たに独自の仏教を構築した。智顗は談理口舌の仏教と化していた江南の仏教徒を文字の法師と非難し、逆に学解を離れていたずらに打坐に耽る北地の一部仏教者を暗証の禅師と名付け

て批判したことはよく知られている。智顗はこのような気風の異なる南北の仏教学を超克し、まさに時代の要請から中正真実の仏教を開闢したいという願いを持ち続けたのである。

智顗が北地の仏教に対していかなる姿勢をもって対峙したかについては資料の欠乏もあって必ずしも充分には検討されていない。北地に在って特色ある教学を展開していたのは地論宗・摂論宗と呼ばれる唯識仏教である。地論宗は世親（天親）の『十地経論』を専ら研究する学派であるが、これは北魏の宣武帝が永平元年（五〇八）に菩提流支と勒那摩提の両人に命じて太極殿でこの論を翻訳せしめたことに始まる。そののち菩提流支と勒那摩提の見解の相違から阿梨耶識の真妄をめぐって相州南道派と相州北道派の二派に分かれて互いに激しい諍論を繰り返した。地論宗の所依とする『十地経論』が訳出されたのは智顗が生まれる三十年前のことであり、彼はその所説や学派の在りようについて充分に知りうる状況にあった。

北魏で『十地経論』が訳出されてから五十年余りを経た陳の天嘉四年（五六三）に広州の制旨寺において真諦三蔵によって無著の『摂大乗論』と世親の『釈論』が翻訳された。『摂大乗論』が訳された頃、智顗は二十代の半ばであり、未だ大蘇山で慧思に師事していたが、真諦の下で摂論学を修めた慧愷（五一八―五六八）・法泰（―五七一）・慧曠（五三四―六一三）などの諸師が、師の没後に南北各地にこの学を広めている。また曇遷（五四二―六〇七）が北地長安の大興善寺で初めて『摂大乗論』を講義（五八七）するに及び、漸く摂論宗が学界の中心的勢力となった。それは智顗の四十代から五十代の円熟期に相当する。したがって智顗は同時代の摂論宗の動向についても無関心であるはずがない。そこで小論では智顗の著作を通し、北地を中心に隆盛した地論宗・摂論宗の唯識仏教に対して彼が如何なる態度をとったかについて検討したい。

一　中国における仏教学の興起

仏教の初伝以来、仏教経典の翻訳および研究の中心となっていたのは黄河流域の河北の地であった。四世紀に五胡が侵入するに及び河北の地が乱れ、漢民族の晋が江南に移り東晋となった時代から中国仏教は新たな様相を呈するようになる。中国伝統の思想に立って格義仏教に甘んじていた漢人僧による仏教研究の中心が江南に移り、漢民族に代わり西域との交渉の多い胡族朝廷である苻秦や姚秦が長安を占拠し、そこにインドや西域の沙門が数多く渡来して大小乗の諸経に加えて新たに律や毘曇を仏教界に提供した。その結果、北地の仏教界はもはや従来のような中国思想との比較というような格義的仏教研究では到底立ちゆかなくなり、仏教を正しく把握するには仏教術語に則って研究しなければならなくなった。しかも西域の沙門と接触する機会が増大した北地の仏教徒は、インド直伝の禅観を習修することが容易となった。それに対して江南の仏教徒は西域僧から直接に禅観を学ぶ機会が乏しく、そのためひたすら仏典の巧妙な解釈を競い、もっぱら哲理に耽ることとなった。

西域の僧から禅観を学ぶ機会に恵まれた北地では、単なる学的な興味からだけでなく人生の指針を仏教に求めようとする主体的な仏教学の動きも興ってきた。この機運を代表する仏教者が釈道安や慧遠であった。さらにそれを助長したのが西域の亀茲から渡来した鳩摩羅什である。道安は北地の人で、羅什もまた後秦の都長安で活躍したが、道安の弟子慧遠は南北両地を結ぶ廬山の地に住し、江南の格義を容認する思想界で重きをなす地位にありながらも、北地の仏教界からも新知識を吸収しようという熱意を有していた。慧遠は南北両文化の接触の地に居住し、長安や建康の仏教者と密接に交渉を持っていたため、道安や羅什に代表されるようなインド伝来の仏教を可能な限り忠実に受け入れようとする北方的傾向と、支道林などに代表されるような中国伝統思想の中に仏教を吸収しようとする

南方的傾向とを統合する機運を生み出したのである。

さらに江南の支配者である劉宋が長い間にわたって仏教学の根拠地となっていた長安を北伐（四一七）によって攻略したため、長安で翻訳された大乗経典をはじめとして阿毘曇や律などの仏典が研究者とともに多く南方の地に移ることになった。このことにより先の機運はより一層促進され、江南の仏教研究に一つの方向性を与えることになる。すなわち、複雑多岐にわたる仏教教理を整理し問題を明確にすることが仏教学の主要な課題として自覚されることになった。このことを端的に示しているのが劉宋昭帝の時、勅によって陸澄が撰した『法論目録』である。[1]それは当時の僧俗によって著された仏教論文百三巻を内容に従って分類し十六帙に編集したものであるが、これは従来の仏教研究のように経典の大意把握のみで満足していた時代とは大きく異なり、経律論にわたって研究が著しく精密化してきたことを如実に示している。

一方、北地仏教界は五世紀の末に北魏の太武帝の廃仏（四四六）を経験し、仏教の学は単なる学問であってはならず、実際に生活上の実行あるべきものという考え方が強く要求されるようになった。しかも北魏では仏教の学的研究を推し進めるほどの卓越した僧が多くなかったこともあり、仏教研究は南方に比べて著しく立ち後れていた。その結果、北地の仏教は儀礼や誦経坐禅というような実践的な方向に向かって進んだ。このようにして南北の仏教学風の相違がこの頃から芽生えてくるのである。[2]

南北朝の初期から中期にかけては大乗経典の研究がはなはだ盛んになる。以前から研究されてきた『般若経』『維摩経』などの外に、新たに曇無讖が訳した『涅槃経』や羅什によって訳された『法華経』に加えて仏駄跋陀羅の訳になる『華厳経』が現れるに及び、諸経典の教義上の相違や関連性がにわかに注目されるようになる。当時多くの仏典が流伝していたが、上記の諸経典が特に主要な経典として取り上げられて相互関係が問題となるのは研究の進展によって経典の趣旨不同が明確になった成果である。このように南北朝の中頃になると、仏教教義を組織的

に整理する教相判釈が行われる。それらの中で有力なのは『涅槃経』をもって仏教の完成された教えとなす説である。これは劉宋の慧観に始まるといわれているが、彼は『華厳経』は頓教であり、漸教は五段階に分かれ漸次に小乗から大乗へと進み、最後の『涅槃経』よって仏の教説は完成すると見たのである。これは以前に説かれた三乗は方便説で仏陀の真意は一乗であると説く『法華経』の教説が思想的根底となっているが、如来常住・悉有仏性を説く『涅槃経』に至って仏の教えは完結したと見るのであるから、この説に同調する人々を涅槃宗と呼ぶのである。

涅槃宗が盛んに行われていた江南の仏教界では『涅槃経』とともに仏教教理を理解する基準の典籍として『成実論』が盛んに研究されていた。そこでこのような学問を行っていた人々は成実宗とも涅槃宗とも呼ばれる。成実宗と呼ばれる人々は『涅槃経』を最高と見ると同時に『成実論』によって仏教教義の秩序ある理解に努めたのである。したがってこの両者は宗派というよりも学派と称すべきものであり、その間に論争や対立があったわけではない。このことは後述する南北朝中期以降の学派の在り方とは大いに異なるものである。

六世紀の初め、南北朝の中頃になると北方の洛陽で世親の『十地経論』が菩提流支・勒那摩提によって訳され（五一一）、従来の経典を中心とする仏教とは全く異なる仏教が伝わった。世親は唯識仏教の大成者であるから、『十地経論』の伝訳はまさに中国仏教史上に唯識思想を本格的に伝えたものとして重要な意味をもつものである。この『十地経論』では六識の外に、自覚されない潜在的なものとして我執の根源をなす第七阿陀那識と、その奥に生命的存在の根源としての第八阿梨耶識とを説いている。その阿梨耶識を真なるものと見るか、妄なるものと見るかによって説が分かれ、地論宗に南道派（慧光系）と北道派（道寵系）の別を生ずるに至った。これより先に劉宋の求那跋陀羅が『楞伽阿跋多羅宝経』四巻を訳し、北魏でも菩提流支が『入楞伽経』十巻を訳している。そこに八識思想が説かれていたから、阿梨耶識から全ての現象は展開したもので識を離れて実在するものでないとみる唯識思想はすでに宋代に伝わっていたが、それが学派を形成し盛んに研究されるようになるのは『十地経論』の伝訳以

後のことであった。

南方では『涅槃経』や『成実論』を主とする研究の外に、羅什によって伝訳された龍樹の『中論』などの三論が新たに注目され始めた。北方で『十地経論』が訳されたのとほぼ同じ頃に、南方で三論研究が一学派として興ってくる。三論研究は翻訳者である羅什の門下によって行われていたが、未だ学派を形成するまでには至らなかった。ところが、梁代に三論の研究が摂山の僧朗一派によって提唱された。彼はもと遼東の人であるが、江南の摂山に来て成実宗とは異なり、また羅什時代の三論学とも異なる新たな三論学を興した。この摂嶺相承の新三論学を学ばせるために梁の武帝は十人の僧を摂山に派遣したというが、僧朗の衣鉢を継いでこの学派の根本義を伝えたのは山中師と呼ばれる止観寺の僧詮であった。その門下の詮公四友（法朗・慧弁・慧勇・慧布）の頃となると急速に実践から学解への傾斜が顕著になり、ついに吉蔵のような学匠を出すことになる。この三論学派は江南で隆盛していた涅槃宗が主張していた頓漸五時説のように仏教教義を自己の学的見解によって組織づけることを極力排斥して仏教の根本義を空に見出し、その空は一切の執着を離れた無所得であり、空の体得より外は一切戯論であると斥けるのである。したがって、この三論学派の台頭はまさに涅槃宗・成実宗と呼ばれる江南の学派に対する反動、或いは厳しい批判であった。

江南で三論学派が興ったのとほぼ同じ頃に真諦三蔵によって唯識思想が伝えられた。真諦が南海を経て梁の都金陵に至り（五四八）、爾来、七十一歳で没するまでの三十余年間、各地を流浪しながら多くの経論を翻訳したが、中でも『倶舎論』と『摂大乗論』および『釈論』とは最も特色あるものであった。ことに無著の『摂大乗論』は唯識思想に立って大乗仏教の教義を体系づけた綱要書として特に重要な意味を有している。この論書が伝わったことは頓漸五時の教判説を以て仏教を統一的に整理しようとしていた当時の仏教界に新思想を注入した。『摂大乗論』の本論はすでに北魏の時代に翻訳されていたが、真諦はそれの詳細な研究書である世親の『摂大乗論釈』十五巻を

翻訳した。そればかりか彼自身が深い造詣をもってこれを講義したため、その門下から摂論宗が興ることになるが、江南では容易に受け入れられなかった。かつて真諦の弟子法泰が建康で『摂大乗論』を講義したが、三論や成実の学問を専らにしていた人々は自ら学んでいた教説とあまりにもかけ離れていたため、この新来の唯識思想を顧みることはなかった。わずかに彭城の静嵩が建康でこれを学んで北土に広め、また北方の曇遷が江南に来て『摂論』を学び、のちに長安でこれを広めたために摂論学は専ら北地で行われることになる。

このように南北朝時代の後半期は、にわかに諸宗諸学派が成立し、互いに激しく対立した時代である。また経典に代わって論書の研究が中心をなした時代でもあった。つまり仏説の経典の研究に代って、インドの論師が著した『成実論』『中論』『十地経論』『摂大乗論』などの論書を指南として仏教の根本思想を究めようとしたのである。これらの学僧のグループは成実宗・三論宗・地論宗・摂論宗の名で呼ばれるが、そこには宗祖というものはなく、所依の論書に明かされる教理内容を離れて別に祖師が説く独自の宗義というものはない。このことは隋唐に興起した智顗の天台宗などとは大きく異なるところである。

二　隋代仏教の課題と智顗の生涯

隋の文帝の開皇九年（五八九）、南方の陳が北方の隋によって征服せられたために二百五十年間に及ぶ南北朝の対立は統一されるが、仏教界でもこの頃から南北朝時代の諸学派とは異なる新しい教学体系を構築しようという動きが芽生えてきた。それは前代の諸学派のようにインド伝来の論書を単純に学習するというのではなく、むしろインド仏教、或いはインド仏教の亜流から脱皮して自己の宗教体験に基づいて諸教学を統合し、仏教の根本義を明確にしようという機運である。そのような機運が顕著となった理由はいろいろと考えられるが、まず第一には南北朝

代に種々の学派が興起したことによって否応なしに他の学派と自学派との思想的な異同が自覚されるようになったためである。さらにそれを増幅したのは、隋の統一によって講経を重視する傾向にあった南地と、実践を重視する傾向にあった北地との間の仏教徒の交流であった。加えて南北朝の末に北周の武帝によって中国仏教史上二度目の廃仏（五七四）が断行されたことにより、人間生活における仏教の役割が改めて反省させられた。すなわち、廃仏の惨状を経験した人々によって現実の生活とかけ離れた仏教研究や形式化した儀式からの脱却が切実に求められたからにほかならない。このような状況の下に興った隋代の新仏教は、教理の統一的な体系を追究するとともに、学と行との両面を具備した均衡あるものとならざるを得なかった。この隋代仏教を代表するのが智顗によって開宗された天台宗である。

智顗は、梁武帝の大同四年（五三八）七月に荊州華容県に生まれ、隋の開皇十七年（五九七）十一月二十四日、六十歳を以て寂した。その出自は梁の朝廷に仕えた名家であったが、梁の滅亡に伴って没落し、早くから求道の志を懐いていた。十八歳で湘州果願寺の法緒に投じて出家し、慧曠の門に学び大賢山で法華三部経を誦して方等懺法の修行に努めた。さらに光州の大蘇山に慧思を訪ねて師事し法華三昧を修した。その際に『法華経』「薬王品」の「是真精進、是名真法供養如来」の経文のところで豁然として証悟するところがあった。時に二十三歳であったが、師の慧思より「汝の入った定は法華三昧の前方便であり、発した総持（智慧）は初旋陀羅尼である」という証を得ている。実に智顗の宗教的な開眼は慧思によるものであった。当時の中国仏教界の傾向が講学か修定かのいずれかに偏していたなかで、慧思の仏教学は禅定と智慧の統合の上に立ち、その均衡を保つものであった。慧思は「定慧双開」と評されるように「定に因って慧を発す」ことを実践していた。智顗も禅定に基づかない智慧は風前の灯となし、「非禅不智。従禅発慧。能断結使。無定之慧。如風中燈」[3]と語るように、法門の証得に禅観が欠くべからざるものとなしている。智顗が教観の相資を標榜して定慧不二の教学を宣揚する源は慧思にある。慧思は自ら大蘇山

を去って南岳に向かうとともに、弟子の智顗を法喜ら二十七人とともに金陵に向かわしめた。智顗が三十歳のときのことである。そこで法済を折伏して名声を得て大忍・慧弁・僧晃らが智顗の学徳に服し、陳の太建元年（五六九）には瓦官寺で『法華経』を開講してさらに多くの弟子を得た。そののち、都の瓦官寺に止まること八年間、光宅寺の法雲によって発揚せられた法華学が一世を風靡するなかで教観二門の仏教を宣揚することに努めたが、太建七年（五七五）三十八歳のとき、聴法の者はしだいに多くなるが得法の者は逆に減少の一途をたどることを憂いて徒衆を謝遣して天台山に入り、もっぱら自らの修行に精進した。その間十年に及んだが、そこで有名な華頂降魔の大悟を得たのである。そののち陳の少主の勅により、また永陽王の勧めに応じてふたたび金陵に出て太極殿で『智度論』『仁王般若経』を講じた。さらに霊曜寺から光宅寺に移り、陳の禎明元年（五八七）五十歳にして『法華経』を講じた。この講席に列した灌頂によって後年『法華文句』が編述されたのである。隋の開皇十三年（五九三）五十六歳のとき、荊州玉泉寺において『法華玄義』を、翌年に『摩訶止観』を講じた。この二書もまた後に灌頂が編纂したものである。開皇十五年（五九五）五十八歳にして隋の晋王の請いにより『維摩経疏』を作り、翌年に天台山に帰住し、同十七年（五九七）十月に入寂した。

この伝記に従えば、智顗（五三八—五九七）は北斉の慧文の弟子である慧思に就いて『法華経』を学んでいる。その慧文は『智度論』の学者であり、慧思は『法華経』『般若経』などの経典を究めた学者であったが、ともに北方系の人であった。その学風は単に仏教の理論的な研究に終始するのではなく、むしろ人生の指針を仏教に求めるという傾向が顕著であった。このような傾向を有する北方系の禅師である慧思に就いて学んだ智顗であるが、そののちに江南に出て梁の三大法師以来の精錬された南朝の仏教学に触れることになる。こうして南北の対照的な仏教学を身につけた智顗は、のちにふたたび天台山に入って大悟する。この経歴からすれば、智顗の仏教学は南北の仏教を摂取し、その上で天台山における開悟によって、それを統合止揚して新しい体系を築いたものと見ることがで

きる。

三　智顗の仏教学

智顗はおもに江南の地で活躍しながら光宅寺法雲に代表される学風を文字の法師と称して批判している。智顗に法華三昧を開眼させたのは慧思であり、その意味で智顗の仏教学は北地に起源をもつものであるから、伝統を異にする江南の仏教学を批判することは理解できるが、智顗は江南の仏教学だけではなく北地のそれに対してもしばしば論難を加えている。智顗はいかなる点から南北両地の仏教学に対して批判しているのであろうか。そもそも智顗の仏教学上の基本的な立場とはいかなるものであろうか。

智顗は『摩訶止観』巻七下に自ら仏教を修めるための要領について次のように語っている。これは或いは筆録者の灌頂がのちに要約したものかとも思われるが、智顗の生涯と思想とを考えあわせるとき、彼の仏教学の根本姿勢を如実に示すものである。

今有十意融通仏法。一明道理。寂絶亡離不可思議。即是四諦三二一無随情智等。或開或合。若識此意権実道理冷然自照。二教門綱格匡骨盤峙。包括密露淫渭大小。即是漸頓不定秘密蔵通別円。若得此意声教開合化道可知。三経論矛盾言義相乖。不可以情通不可以博解。古来執諍連代不消。若得四悉檀意則結滞開融。懐抱瑣析抜擲自在。不惑此疑此疑彼也。四若知謬執而生塞著巧破尽浄。単複具足無言窮逐。能破如所破有何所得耶。五結正法門対当行位。修有方便証有階差。権実大小賢聖不濫。増上慢罪従何而生。六於一法門縦横無礙。綸緒次第畳畳成章。七開章科段。鉤鎖相承生起可愛。八帖釈経文婉転繡媚。総用上諸方法随語消釈。義順而文当。九翻訳梵漢。名数兼通方言不壅。十一一句偈。如聞而修入心成観。観与経合。観則有印。印心作観非数他宝。(4)

まず第一には、道理を明かすことが必要である。仏教では苦集滅道の四諦・空仮中の三諦・真俗の二諦・一実諦などを説き、或いは無諦とも説く。さらにこのような理論的な教説だけでなく衆生の情感に応じて説かれる場合もある。その両者を開合して説くときもある。仏典を学ぶ場合にこのことを特に留意すべきである。

第二には、教門の綱格が複雑に錯綜していることを知らねばならない。天台でいうところの頓漸秘密不定の説教形式（化儀）と、蔵通別円の教説内容（化法）との開合を知ることが大切である。

第三には、仏が説かれる経とインドの論師が説いた論との間に、文言や意義内容において矛盾とみられるような場合、その解釈に苦慮し古来よりしばしば諍論が為されているが、これは四悉檀の意を理解していないからである。すなわち、説法には、世俗に随順した説き方（世界・楽欲）と、聞く者をして喜ばせる説き方（各各為人・生善）と、聞く者の理解の誤りを叱る説き方（対治・断悪）と、最高の境地から全ての意図をはなれて説く方法（第一義・入理）とがある。それぞれの経論がどの立場で説かれているかを充分に理解すべきである。

第四には、謬執と知りながらも自ら立場に固執することがあるが、種々に工夫し執着から脱却しなければならない。

第五には、自ら正しい法門であるとの結論を得たならば、実際に行を修してそれがいかなる位置に対当するかを知らねばならない。そうしなくては増上慢に堕する。

第六には、単に一つの法門であっても縦横無礙に考えてみることが必要である。

第七には、経典は章や科段を区切って解釈し、その内容の連携に留意すべきである。

第八には、上に述べた諸々の方法により仏教語を正しく理解し、その意義に依って経文に当たるべきである。

第九には、梵語を漢語に翻訳するに当たっては、教理の上からも言語の上からも充分に精通しておくことが必要である。

第十には、一句一偈も聞くが如くに自らの心に入れて観をなし、観心と経説とが完全に合一するようにしなくて

はならない。仏法は自らの心に深く銘ずることが大切で、あたかも他人の宝を数えるようなことがあってはならない。

これは智顗自らが仏教を融通する上の心得としていた十カ条であるが、同時に南北朝の諸学派ならびに現に活躍する諸学者に対する批判でもある。特に仏説の経典とインドの論師の著作の不一致については、四悉檀を心得よと教戒しているところなどから推して、仏教の道理も教門の綱格も考えずに諍論を繰り返す地論・摂論の論宗に対する批判とも考えられる。智顗が『智度論』から学んだ四悉檀の考えは徹底している。たとえば、摩訶迦葉が振丹に生まれて老子となり、光浄童子が機縁に赴き此の土に至って仲尼（孔子）となったと説く偽経の『清浄法行経』や『造立天地経』などの偽経までも引用し「種種諸教此即世界悉檀也(5)」と述べている。たとえ偽経といえども四悉檀に立てば衆生を楽欲する世界悉檀としての意義を有しているというのである。文字にとらわれて四悉檀を解さないならば、それは仏教を心得ない者である。ことにこの仏教学の心得が『摩訶止観』の「別教の行位」を明かすところで語られていることは、智顗が別教に位置づける北地の地論宗・摂論宗を念頭におくものと考えて不可ないであろう。

智顗は、この十カ条を述べた後でさらに次の如く語っている。

唯翻訳名数未暇広尋。九意不与世間文字法師共亦不与事相禅師共。一種禅師唯有観心一意。或浅或偽余九意全無此非虚言。後賢有眼者当証知也(6)。

智顗自身が翻訳・名数は未だ暇がなく充分に修めることが出来なかったことを素直に認め、他の九カ条については世間の文字の法師にもっとも欠けているものであり、また世の事相の禅師の中には最後の心を観ずるという一カ条のみは心得ているものの他については全く具えておらず、しかもその観心は浅かったり偽なるものであったりすると断言している。暗証の禅師と文字の法師とを並べ批判する智顗の態度をみるとき、彼は単なる禅定家でも講経

家でもなく、定慧不二の禅観を実践する仏教者として確固たる信念に支えられていたことが知られる。智顗が自らの仏教理解は「幸合与修多羅」[7]と語った言葉が端的にこのことを示している。

四　南北朝時代の「論宗」に対する批判

智顗は『法華玄義』巻十で教相を論じる際に南三北七の諸家の説を紹介し、その一々の欠点を指摘した上で取捨を加えている。智顗の言葉でいえば「研詳去取」ということになるが、それはただ単に既存の諸教学の学問的な検討ということではなく、実は「己心証悟」にもとづいて仏教の体系化を図っているのである。

中国仏教初期の諸学派は、時代の要請もあって、いずれもインドの龍樹・世親などが著した教義書を通していち早く仏教の教理組織を学びたいとの思いが強かった。そこで所依とする論書がいかなる意図や目的を以て撰述されたかを十分に考慮することもなく、闇雲にその内容を摂取しようという態度であった。しかも諸学派はインド撰述の論書を絶対の権威として互いに論難し合っていた。これは中国仏教というよりも、インド仏教の亜流というべきものであった。智顗は「究竟大乗は華厳大集大品法華涅槃に過ぎたるは無し。法界平等無説無示を明かすと雖も、而も菩薩の行位終には自ずから炳然たり」[8]と述べているように、あくまでも経典に拠って大乗仏教の教学の再構築を図っている。当然、インド撰述の論書を所依とする論宗に対しては批判的にならざるを得なかった。智顗は北地の毘曇宗を数人と呼び、江南で勢力を有していた成実宗を論人と称してともに小乗と批判している。それは何よりも四悉檀の意を解さず、自学派の教義に固執することへの非難である。それが説かれた意図をよく解すれば、それぞれの論の意義が発揮される。そのことを智顗は『摩訶止観』巻六に「若得四悉檀意論数俱得」と述べ、また『法華玄義』巻一下でも「舎利弗用初番四悉檀。造毘曇。五百羅漢造毘婆沙通三蔵。見有得道意也。訶黎跋摩。亦用初

番四悉檀。造成実論通三蔵。見空得道意也」[9]と語っている。『法華玄義』巻三下に行と解の関係を「夫れ行は進趣に名づくるも智に非ずんば前まず。智解の行を導くは境に非ずんば正しからず。智目行足をもって清涼地に到る。而して解は是れ行の本なり。行は能く智を成す。故に行満じて而も智円かなり。智は能く理を顕わす、理窮まれば智も息む」と述べているのとあわせ考えるとき、毘曇・成実の両宗に対しては、或いは有、或いは空に執し、それぞれの論が初番の世界悉檀の意図を有するものであることを理解しないで注釈的な研究に甘んじ、修道の精神を失っていることを指摘している。さらに仏道修行の行位の上から南北朝の諸宗に関して「若成論毘曇判位。言不渉大。地摂等論判位。別叙一途、義不兼括」[10]と述べている。智顗が成実・毘曇は小乗であるとして批判するのは当然としても、大乗の地論・摂論の両学派に論難を加えているのは何故であろうか。

北魏の時代に訳された『十地経論』は訳出されて間もなく学界における研究の中心的論書となり、地論宗と呼ばれるほどに学者の関心を引いた。さらに宗内に南道派と北道派との別を生じるほどの勢力を有したのであるから、北地全体を代表する仏教学派であったと言い得る。この学派はその後、唐代の初めまで約百年間にわたり隆盛を極めており、智顗も決して無関心ではおれなかったであろう。ところで地論学派が北地に隆盛したのは何故であろうか。それは『十地経論』が実践を重んずる北地仏教徒の気風に適合したものであったためである。この『十地経論』が菩薩の行位を説いた経に対してインドの論師である世親が忠実に解釈していることが、まずもって北地の仏教徒の心に響いたのである。玄学的気風の南地仏教とは違い、実践的な学風の中にあった北地において『十地経論』の研究に専念する者が輩出するのはむしろ当然と言える。北魏の仏教界において『十地経論』の研究が隆盛した要因を、横超慧日博士が、菩薩行を説く経で実践を宗とする北地仏教の気風に適合したこと、釈経の論であって主観的判断を容れる余地の少ないことがかえって信頼を抱かせたこと、インドにおける最新の唯識教学に立脚し仏教の主要な課題が組織づけられていること、の三点に要約されているのは正鵠を射た見解で傾聴すべきものである。[11]

北地では地論宗に続いて摂論宗が流行する。菩提流支に遅れること四十年を経て南の金陵に真諦が渡来し『摂大乗論』を訳出した。『摂大乗論』はそれ以前にも中国に紹介されていたが、真諦によって初めて世親の『釈論』が訳出され、真諦自らその教義を解説して『九識義記』などを著した。そのため門下で盛んに講究されることになる。この摂論学がやがて北地に伝わり隆盛する。北地ではすでに地論宗による唯識学が定着しており、それを受け入れる土壌が用意されていたのである。そこに新たに『摂大乗論』が移入されて唯識研究が隆盛したと考えられる。唐代に玄奘が伝えた法相宗もまた北の長安を中心に隆盛したこととあわせ考えると、唯識仏教はもっぱら北方で行われたことになるが、それは先にも述べたように胡族国家が北地を支配したため、漢代以来の長い漢民族の伝統が一旦断ち切られたことにより、新たな思想を受容する余地が生じた故である。すなわち、北地では西域僧との接触の機会が増大したことにより、ただちに実践の手ほどきを受けることが容易になり、ますます修道を重視する気風が盛んになる。その結果、禅観の実践を通して自己の心を直視する機の自覚が喚起されたのである。このような北地仏教の気風と地論宗・摂論宗の唯識仏教とが結びついたと考えられる。北魏の曇鸞が『十地経論』の研究が全盛の中で唯ひとり菩提流支の訳した『浄土論』を研究したのも、学解的関心というよりはあくまで自己の修道のためであり、宗教的な機の自覚に基づくもので南地の注釈家とは明らかに異なる動機に拠るものであった。要するに北朝の仏教は、歴史的地理的な背景があり、実践を重視する気風が強く、たとえ学問的な研究であっても自己自身の実践と密接に結びついたものであったといえる。

五　インドの論師に対する智顗の態度

智顗の時代には北地で地論宗などの唯識系の学派が隆盛し学界の中心勢力となりつつあった。智顗が北人と称し

ているのはそれらの人々である。[12] そこで智顗が北人の教学にどのような態度を以て臨んだかについて検討したい。智顗と並ぶ隋代の学匠である吉蔵（五四九―六二三）は龍樹・提婆の学統の正系をもって任じ『中論』など三論を最高の権威となしていたが、その吉蔵が『法華経』を解釈する際には『法華論』の著者である世親に格別の信頼を寄せている。しかし智顗は龍樹・世親などの論師に対して吉蔵のように無条件な信頼を寄せてはいない。これは同時代の吉蔵とは大いに異なる態度である。たとえば『摩訶止観』の中で智顗は龍樹や世親の論師を次のように論評している。

天親龍樹内鑒。外適時宜各権所拠。而人師偏解学者苟執。遂興矢石各保一辺。大乖聖道也。[13]

これは四悉檀の意を得れば経と論との間に矛盾不一致は生じないことを述べた後での言葉である。天親（世親）も龍樹も内心では全てを見通してはいるが、その所説は時機に応じて説かれた便宜の一法門に過ぎない。そのことを充分に考慮せず、その論書によって互いに諍論を繰り返すのは龍樹・天親の意に合わないというのである。『法華文句』でも「随他則開。随自則合。横竪周照開合自在。雖開無量無量而一。雖合為一一而無量」[14]といい、仏の随自意法は唯一であるが、随他意法は時機に応じて無量となる。このことを解さず随他の一にのみ固執するのは仏教者のとるべき態度でない。これが智顗の一貫した見解である。

智顗は『法華玄義』巻五の類通三識の釈において第九識の菴摩羅識を真性軌、第八阿梨耶識を観照軌、第六阿陀那識を資成軌とし、三識を三軌に配当していることなどから推測できるように『地論』『摂論』に対して調和的理解も示している。[15] このことから勘案して智顗は、論書そのものの教理内容よりも二学派の執着を批判しているのである。『法華玄義』巻五で三識を三軌に当てて論じた上で「三識同じく理心に在り、教門の権説により且く遠近を立つ」というところからすれば、教と理とを判然と区別していないで教に執われていることを智顗は批判している。智顗は『大本四教義』巻一に「大聖於四不可説用四悉檀。赴縁而有四説。説能詮理化転物心。故言教也」[16]といい、

教と理とを区別して教の理を顕わす程度によって一切の仏教を分類し整理している。それが五時八教の教相判釈である。智顗に従えば、或る教説は理さながらの相を示しているが、また或る教は理とはほど遠いものがある。仏の説かれた経典がそうであるように、龍樹・世親においてもやはり時機に応じて論書が著されていることを理解せよ、と智顗は語っている。したがって、智顗の批判は無著や世親の論書の内容そのものよりも、むしろその流れを汲む学派の態度に向かっているのである。

六　地論宗・摂論宗に対する批判

地論宗のうち勒那摩提系の相州南道派は梨耶真識を主張し、菩提流支系の相州北道派は梨耶妄識を主張するなどの対立があるが、ともに阿梨耶識をもって諸法の縁起の根源と見ている。また摂論宗は『摂大乗論』により毘曇の説く六識の外に第七第八の二識とさらに第九識を建立し唯識縁起を説いた。摂論師は第七識は我執の識、第八識は万有の現象を縁起する種子識で有為の妄識であるのに対して真如そのものを清浄無垢の第九識となしている。これを智顗は『法華玄義』巻五の釈名三法妙に「亦名無没識。九識乃名浄識互諍云々」といい、同書巻九に「諸論諍競誰能融通。如地論有南北二道。加復摂大乗興。各自謂真。互相排斥。令堕負処」と紹介している。その「南北二道」について湛然は『釈籤』巻十九に、

陳梁已前弘地論師二処不同。相州北道計阿梨耶以為依持。相州南道計於真如以為依持。此二論師倶禀天親而所計各異同於水火。加復摂大乗興亦計梨耶以助北道。(17)

と解説している。地論師が南北二派に分かれて阿梨耶識の真妄をめぐって激しい諍論が行なわれたが、両派ともに阿梨耶識を万有諸法の縁起の根源となしている。また摂論師は毘曇のいう六識に加えて七識八識とさらに清浄無垢

の第九識を建立し唯識縁起を主張する。

智顗はこれらの縁起説を未だ円融を明かさないものとして別教の法門に属せしめている。『法華玄義』巻二下の境妙釈では十二縁起を妙境となし、それを思議生滅・思議不生不滅・不思議生滅・不思議不生不滅の四種に分類している。思議とは界内の有・空の偏執を指し、不思議は界外の三諦中道の法門を指す。したがって四種の分類は当然その法門の浅深差別を表している。さらに「思議両種の因縁は、利鈍両縁の為に界内の法を弁ず」というのであるから利鈍の機に配当するものである。そこで思議の生滅とは因縁により有の生滅を説く蔵教の法門であり、不生不滅とは因縁生無自性にして空に帰すると説く通教の法門を指す。また不思議の生滅とは界外歴別の次第観に立って仏法を建立する別教の法門であり『華厳経』や『十地経論』『摂大乗論』などがこれに当たる。これに対して不思議の不生不滅は十界が互具し三諦が円融していると説く不二中道を明かす円教の法門をいうのである。(18)これについて智顗はまた別の見解を『摩訶止観』巻九下に提示している。そこでは蔵通別の前三教位の十二因縁を可思議となし、第四の円教位の十二因縁を不可思議となしている。別教は中道の原理を説くが、未だ有無・生滅の考えを完全に脱していないことを特に指摘している。(19)

智顗の晩年の著作である『維摩経玄疏』巻二で梨耶真妄をめぐる諍論を批評した際にも、同じく唯識仏教を学びながら地論・摂論の両論師が水火の諍いをなすのは謬見の甚だしきものと痛烈な批判を加えている。すなわち、仏教を解するのに自ら固執する阿梨耶識のみを拠り所とし、仏の慈悲と衆生の機根との感応を全く忘却していることを難じている。(20)『維摩経玄疏』巻五では「不思議解脱」に対する古今の解釈の一として地論宗南北両派の真修・縁修の作仏説を紹介している。

地論諸師解釈不思議解脱者。通教縁修用七識智照仏性真理。断界内見思界外無明。若発真解断結。則七識円智粛然累外各為解脱。此是不真宗明解脱非不思議解脱也。若真宗八識真修体顕離二障皆融無得無累名不思議解

脱也。[21]

阿梨耶識を妄識となす北道派は断惑証理の原則に従って有作の修行によって次第に漸証する縁修作仏の義を説き、阿梨耶識を真と主張する南道派は先天的本有に従って登地入見道の際に真智を生じ、無作の修行により真如実相の理を体得する真修作仏の義を立てたというのである。さらに『維摩経玄疏』巻五で地論師の心識説を、

地人言。六識是分別識。七識是智障波浪識。八識是真常識。智識是縁修。八識若顕七識即滅。八識名真修。任運体融常寂。[22]

と紹介し、六識は分別識、七識は智障波浪識、八識は真常識となしている。ところが同じ智顗の著作である『金光明経玄義』巻上では六識を「波浪是凡夫第六識」[23]といい、両書の間で六識、七識の名称に差異が認められる。恐らくは『維摩経玄疏』の「七識是智障波浪識」の「障」は「除」の誤写と考えられる。続きの文に「智識是縁修」と記していることを考慮すると「七識は智識、波浪識を除く」の謂いであろう。智識（七識）は縁修であり、もし八識が顕れるならば七識は滅し、八識を真修となす。すなわち、前六識は分別（波浪）識で惑であり妄であるが、七識は智にして縁修、八識は真常の理で真修となる。さらに先の文に続けて摂論宗の見解を挙げ「摂大乗論云。七識是執見心。八識是無記無没識。豈得言是真修耶」となしている。摂論師は七識は執見の心で我執の根本となし、八識は無記無没識で三世に相続するものであるから縁修作仏となる。これに対して次のように料簡する。

地論師明八識真修体顕断二障明不思議解脱者。正是別教明義也。若依地論地相明義即是別教明不思議解脱。就地実義是円教明不思議解脱也。[24]

智顗に従えば、『地論』の所説は或る種の行人に対する教導方便であって、別教の分斉に属するものである。それを理解せずに諍論を繰り返している地論師の有所得の態度は糾弾されねばならないが、その固執を離れて論の所説を見れば円教にも接続するものがあると智顗は考えているようである。

七　智顗における三識の解釈

智顗が『金光明経玄義』の中で三識を料簡し、次のように語っているのは注目に値する。

料簡三識。若分別説者則属三人。此乃別教意。非今所用。若依摂論如土染金之文。即是円意。土即阿陀那。染即阿梨耶。金即菴摩羅。此即円説也。(25)

ここで智顗は摂論師が所依とする『摂大乗論』の金蔵土の譬喩を引き、三識の分別にとらわれて云々すれば別教の意となるが、正しく金蔵土の譬喩を得れば円教の意を含むものとなしている。『維摩経玄疏』巻五でも類通三識を論じ、次のように説いている。

問曰。摂大乗論説阿梨耶識是無記生死根本。何関真性解脱耶。答曰。若爾与地人用楞伽経豈不碩相逆。今研両家所執。互有得失。若言阿梨耶識非本性清浄者。摂大乗論何故云。如地即是金土。梨耶識亦爾。染同於土。浄同於金。故知義通二辺。何両家偏執。(26)

このように『摂大乗論』の譬喩を引用して両家(地論・摂論二師)の偏執が当たらないことを述べる。すなわち、大地と金性と土塊とは因縁によるのであり決して別物ではなく、大地に金性を具して金土となるのであり、地論師がいう八識は真浄で法性生法となす義も認められる。また大地に金性と土塊とを具してはいるが、未だ金と土とが二用をなさず、鍛錬の功によって初めて二用を分かつものとすれば、摂論師がいうように八識を無記無没となし、別に第九の浄識を立てる義も通用する。(27)このように智顗は、縁起の一法の上に三識の別を論じるのであり、したがって染浄を隔別すべきではない。この智顗の見解からすれば、当然の結論として三識を峻別して八識の真妄についって諍論するのは偏執に過ぎず論の真意ではないことになる。『法華玄義』巻五下に「今例近況遠。如一人心」とい

い、近（六識）を例として遠（七識と八識と九識の三識）を考えれば、一人の心（六識）が固定的に定まったものでないように三識もまた同様である。善を為せば善識、悪を為せば悪識、善悪ともに為さないならば無記識であり、この三識は水火の如き別なるものでない。善に背くを悪となし、悪に背くを善となし、善悪に背くを無記となすように「ただ是れ一人の三心のみ。三識も亦、応に是の如し」と智顗は結論している。

智顗の地論・摂論の学徒に対する批判は、彼らが説く縁起説は仏滅後の或る人々に対する教導方便に過ぎないにもかかわらず、それを理解しないままに固執していることに対してである。智顗は『法華玄義』巻一下に、

於仏去世後。根縁不同作論通経。天親用両番四悉檀。造地論通華厳。（中略）無著亦用二番四悉檀。造摂大乗。[28]

と述べているように、仏の智慧である四悉檀に普遍する統一的な原理を知らない旨を指摘する。同じく『法華玄義』巻二の境妙段においても『摂大乗論』の十勝相と『法華経』の十妙を対照し、随情智の方便である阿梨耶識や菴摩羅識を依止となすのは正しく四悉檀の意を解さないものであり、ましてや四諦三諦二諦一諦の妙境を知らないと者と断じている。要するに仏法の道理、教門の綱格を知らずに、教導方便に固執し、三識の名称に拘泥して互いに諍論すべきでないというのである。智顗は論の内容とそれに拠るところの宗派の偏執とを明らかに区別し、先に挙げた『摩訶止観』の別教の行位で示した仏法を融通するための十ケ条を心得よ、と説いているのである。

むすび

智顗の見解からすれば、実相は万有諸法の底に静かに横たわるような凝然たる真如ではない。色法はあるがままに実相であり、心法はあるがまに実相である。ゆえに一念三千と説き、観心を強調して「心仏衆生是三無差別者。但自観己心則為易」といい、「心仏及衆生是三無差別。当知己心具一切仏法矣」と述べるのである。[29] 智顗がいう

「心」とは現実の自己の心を指している。智顗は初期の著作の中ですでに「一切万法由心而起。若能反観心性。不可得心源。即知万法皆無根本[30]」と述べ、心源を得るべからずといい、万法に根本のないことを明かしている。ましてその真妄を論じてはいない。智顗が「三千は一念心に在り」「介爾心あれば三千を具す」などという「心」は万法の本源でもなく、真妄を問題とすべきものでもなく、まさに現実の刹那における一念の心である。智顗の実相論は地論宗や摂論宗の心識説とは異なる見地に立っている。『摩訶止観』の覚意三昧を釈する箇所で「行者心数起時。反照観察。不見動転根源始末来処去処[31]」と語っている。心の種々なる想念が起こる時に振り返ってそれを観察してみれば、そこには動転・根源・始末・来処・去処などが認められない。根源がないとすれば当然ながら始末などもない。これは地論宗や摂論宗などが説く梨耶縁起や唯識縁起とは全く異なる見解であり、まして阿梨耶識が真か妄かというような論争とは無縁である。

地論・摂論二師の阿梨耶識をめぐる諍論の過程で、恐らくは根本識を実体的な存在と解するようになったと考えられる。智顗が世親や無著の著した論の中にはない「法性生法」とか「梨耶生法」とかいう言葉を用いるのはそのことを物語るものであろう。それはまた『十地経論』や『摂大乗論』の所説を離れて地論師や摂論師が自派の宗義に固執して有所得に堕していたことを示すものでもある。『法華玄義』巻九上に地論師・摂論師の諍論を「如地論有南北二道。加復摂大乗興。各自謂真互相排斥。令堕負処[32]」というのは、真妄や自他など一辺に固執するならば、それは有執の過失に墜することを指摘しているのである。このように見てくると智顗の論難は、漸く中国仏教界の中心的勢力になりつつあった地論宗や摂論宗の有所得に対するものであったと言えるであろう。

中国北地に勢力を有する現実の学派としての地論・摂論の諸師は、要するに随情智としての方便である阿梨耶識や菴摩羅識を原理となし、それに執らわれて四悉檀によって示される仏教の根本原理を弁(わきま)えない者と智顗は見ているのである。智顗は、当時の経録において偽経と認定されていた『像法決疑経』『妙勝定経』『提謂波利経』なども

他の経典と区別することもなく引用している。それらは当時の中国の人々に対する時機相応の経典として撰述されたものであり、決してインド伝来の経典ではないが、智顗からすれば仏の四悉檀の一つとして意義を有するものと認めていたのである。

このように智顗の見解を考慮してくると、天台の教判において円教以下に位置づけられる蔵通別の三教は、インド仏教、或いはインド仏教の亜流とも言うべき南北朝の諸学派の教義内容を指すものである。また智顗が説いている天台の観法はインド的な方法を離脱し、中国の人々に実修可能な実践法を提示したものである。このことこそが隋代仏教の重要課題であり、中国仏教を成立せしめる第一の条件でなくてはならない。もしそうでなければ人々にとって成仏への道が永く断たれることになる。実行可能な仏教こそが、実は仏の出世本懐に最も適うものであることを証明したのが智顗の教観二門である。智顗の教学は単に既存の諸教学の複合や応用というものではなく、実は「己心証悟」にもとづいて仏教の体系化を図ったものである。それゆえ、智顗は自信を持って「此の如きの解釈は観心に本づくものにして、実に経を読んで安置次比するに非ず。人の嫌疑を避けんがために、信を増長せしめんがために、幸いに修多羅と合せることさらに引きて証となせるのみ」と言明し得るのである。[33]

註

（1）『出三蔵記集』巻十一所収。宋明帝勅中書侍郎陸澄撰『法論目録』（大正五五・八二下―八五中）参照。
（2）横超慧日『中国仏教の研究』（法蔵館・昭和三十三年刊）所収。「中国南北朝時代の仏教学風」参照。
（3）『釈禅波羅蜜次第法門』巻一之上（大正四五・四七六下）参照。
（4）『摩訶止観』巻五（大正四六・九七下―九八上）参照。
（5）『維摩経玄疏』巻一（大正三八・五二三上）参照。
（6）『摩訶止観』巻五（大正四六・九八上）参照。

(7)『摩訶止観』巻三上（大正四六・二六中）参照。
(8)『法華玄義』巻五上（大正三三・七三一下―七三二上）参照。
(9)『法華玄義』巻一下（大正三三・六八九下）、『摩訶止観』巻六（大正四六・七四上）参照。
(10)『法華玄義』巻四下（大正三三・七二六中）参照。
(11) 横超慧日『北魏仏教の研究』（平楽寺書店・昭和四十五年刊）所収。「北魏仏教の基本的課題」参照。
(12) 湛然の『法華文句記』巻七中に「北人者。諸文所指。多是相州北道地論師也。古弘地論相州自分南北二道所計不同。南計法性生一切法。北計梨耶生一切法。宗党既別釈義不同」（大正三四・二八五上）と記している。
(13)『摩訶止観』巻五上（大正四六・五五中）参照。
(14)『法華文句』巻三下（大正三四・四三中）参照。
(15)『法華玄義』巻五下（大正三三・七四四中）参照。
(16)『四教義』巻一（大正四六・七二一上）参照。
(17)『法華玄義釈籤』巻十八（大正三三・九四二下）、『法華玄義』巻五（大正三三・七四四中）、『法華玄義』巻九（大正三三・七九二上）等参照。
(18)『法華玄義』巻二下（大正三三・六九八下）参照。
(19)『摩訶止観』巻九下（大正四六・一二六中）参照。
(20)『維摩経玄疏』巻二（大正三八・五二八中）参照。
(21)『維摩経玄疏』巻五（大正三八・五四九中下）参照。
(22)『維摩経玄疏』巻五（大正三八・五五二上）参照。
(23)『金光明経玄義』巻上（大正三九・四上）参照。
(24)『維摩経玄疏』巻五（大正三八・五四九下）参照。
(25)『金光明経玄義』巻上（大正三九・五下）参照。
(26)『維摩経玄疏』巻五（大正三八・五五三上中）参照。
(27)『維摩経玄疏』巻二（大正三八・五二八中）参照。
(28)『法華玄義』巻一下（大正三三・六八九上）参照。
(29)『法華玄義』巻二上（大正三三・六九六上）および『摩訶止観』巻一下（大正四六・九上）等参照。

(30)『六妙法門』(大正四六・五五三下)参照。
(31)『摩訶止観』巻二上(大正四六・一四下)参照。
(32)『法華玄義』巻九上(大正三三・七九二上)参照。
(33)『摩訶止観』巻三上(大正四六・二六中)参照。

善導浄土教の成立についての試論
──『往生礼讃』をめぐって──

宮井里佳

一

善導（613─681）は、曇鸞（476─542?）──道綽（562─645）系の浄土教の大成者とされる。唐初、主に都長安で活動した善導は、仏教の盛んな真っただ中で、彼の浄土教を形成したのである。善導浄土教の成立の仕方、及びその特徴を解明するには、善導がどのように曇鸞・道綽の思想と実践とを継承しているのか、また曇鸞・道綽以外のいかなる思想と実践とにどのように影響を受けているのかを明らかにすることが、必要の一つであろう。本稿では、曇鸞・道綽の日常的な実践である、偈頌を用いる実践の、善導における発展の仕方に焦点を当てて考えていきたい。

曇鸞・道綽の偈頌の実践とは、日常に、阿弥陀仏・浄土の荘厳を讃歎する偈頌を唱えることによって、礼拝・讃歎・作願・観察・廻向の五念門を修して、浄土往生を願うものである。偈頌は、曇鸞の初期においては、天親（世親）造の『無量寿経優婆提舎願生偈』が、次いで曇鸞造の『讃阿弥陀仏偈』が用いられると考えられる。道綽もまた『讃阿弥陀仏偈』を用いていたのではないかと考えられる（〈宮井〉）。[1] しかし、これらは讃歎の偈そのもののみ伝わっていて、六時に行なわれた可能性もあるものの、[2] どのように実践したのかは、明らかではない。

さて、善導には、古来五部九巻と言われる著作、すなわち、『観経疏』四巻、『法事讃』二巻、『往生礼讃』一巻、『観念法門』一巻、『般舟讃』一巻（いずれも通・略称）が伝わっている。そのうち偈頌の実践の書は、『法事讃』、『往生礼讃』、『般舟讃』である。中でも曇鸞・道綽の実践を直接的に継承しているのは、『往生礼讃』であると考えられる。

『法事讃』は、具には「転経行道願往生浄土法事讃」と言い、転〔阿弥陀〕経、行道し願生するものであるが、施主が道場を立てて特別に行なう組織的な儀礼であると考えられる。『般舟讃』は、その序文によれば（T47, 448b）、七日ないし九十日と限って、その間常に行なうものである。したがって、両者ともに、曇鸞・道綽の日常的な偈頌の実践を直ちに継承したものとは言えないと考えられる。

『往生礼讃』（往生礼讃偈一巻）は、「勧一切衆生願生西方極楽世界阿弥陀仏国六時礼讃偈」とも言う通り、日常の六時に礼讃の偈を唱えて、願生するものである。六時のうち後夜に天親の往生礼讃偈（『無量寿経優婆提舎願生偈』）が採用されていることに顕著なように、曇鸞の讃歎の偈頌と同様のものである。しかし、曇鸞段階と比べると、善導の『往生礼讃』は儀礼として整備されたものとなっている。

そこで、『往生礼讃』を取り上げ、曇鸞・道綽の日常の偈頌の実践が、善導において浄土教儀礼として完成されていく発展過程を考えたい。

二

では、『往生礼讃』（T47, 438b—448a）について考察する。

まず『往生礼讃』の構造を示す（本稿ではこの構造図の番号に§をつけて箇所を示す）。

0序文
1日没　大経十二光礼讃
1—1　十二光礼讃偈
1—2　至心懺悔（要懺悔）　1—3　発願偈　1—4　三礼（回向文）
1—5　和南　1—6　日没無常偈　1—7　発願文
1—8　初夜偈　1—9　中夜偈　1—10　後夜偈　1—11　平旦偈　1—12　日中偈
2初夜　大経要文礼讃偈
3中夜　龍樹十二礼
3—1　龍樹十二礼
3—2　至心懺悔（略懺悔）　3—3　至心勧請　3—4　至心随喜
3—5　至心廻向　3—6　至心発願
4後夜　天親願往生礼讃偈
5晨朝　彦琮願往生礼讃偈
6日中　善導願往生礼讃偈
6—1　善導願往生礼讃偈
6—2　広懺悔
7後文

『往生礼讃』は、六時（日没・初夜・中夜・後夜・晨朝・日中）それぞれに用いる礼讃の偈頌がある（§1—1、

§2、§3―1、§4、§5、§6―1）。六時それぞれの礼讃の偈頌に、共通する定型表現（次の①②）が見られる（但し§1―1のみ異なる。七節の考察参照）。

①六時それぞれの礼讃の偈頌は、各々およそ十数偈から成る。その十数偈の各偈は、すべて次のような定型で述べられる。

至心帰命礼西方阿弥陀仏[3]

〔讃歎の偈文〕

願共諸衆生　往生安楽国

②六時それぞれの礼讃の偈頌の末尾（①の形式の繰り返しの後）は、各々次のような定型表現が見られる（定型句ＡＢＣ）。

至心帰命礼西方阿弥陀仏

哀愍覆護我　令法種増長　此世及後生　願仏常摂受　……定型句Ａ

願共諸衆生　往生安楽国

至心帰命礼西方極楽世界観世音菩薩　願共諸衆生　往生安楽国
至心帰命礼西方極楽世界大勢至菩薩　願共諸衆生　往生安楽国
至心帰命礼西方極楽世界諸菩薩清浄大海衆　願共諸衆生　往生安楽国　……定型句Ｂ[4]

普為師僧父母及善知識法界衆生、断除三障、同得往生阿弥陀仏国、帰命懺悔。　……定型句Ｃ

『往生礼讃』の特徴を概観すれば、一、六時それぞれに異なる偈頌を用いている。善導造の偈頌（§6―1）の他、既成の偈頌を流用している。[5] 二、定型表現①②が見られる（§1―1を除く）。三、礼讃偈の後に§1―2〜§1―12、§3―2〜§3―6、及び§6―2といった、礼讃偈以外の儀礼的な要素（「附法」）が付加されている。四、

善導の思想は、§0序文、§7後文に開陳される。さらに、§1の特殊性（§1—1の偈頌は定型表現が異なる仏名経型であること、「附法」を多く有すること）が注目される。

三

前節で挙げた特徴をすべて持つ『往生礼讃』は、日本伝存のものと、智昇撰『集諸経礼懺儀』巻下所収本[6]（T47,466a—474c）とのみである。敦煌写本には、異なる形態の「往生礼讃偈」が見られる。したがって、現行の形態の『往生礼讃』は、何らかの発展段階を経て成立した可能性が考えられる。

そこで、曇鸞・道綽段階の、讃歎そのもののみの偈頌一種類から、現行『往生礼讃』への発展を考えるとき、次のような仮説を立ててみた。一、曇鸞が『讃阿弥陀仏偈』を作ったように、善導も阿弥陀仏・浄土を讃歎する偈頌（礼讃偈）を作る。二、隋・初唐の礼讃（礼懺）儀礼の流行の中で、①十二光礼讃や龍樹十二礼が行なわれ、②善導造の礼讃偈も標準的な儀礼の形を整える。三、六時礼讃（礼懺）の概念を導入し、六時各々に用いる偈頌を集成する。四、善導の思想を述べた序・後文を付けて一書とする。

さて、敦煌諸写本については、既に広川堯敏氏が整理されている〈広川①〉。それによると、P2722、P3841、S2553、S2579、S2659、S5227、B8350（服28）、及び七〇〇年代後半成立の法照撰『浄土五会念仏誦経勧行儀』（法照本）所収のものP2066、P2963が挙げられる。広川氏は六時毎に対校することを主眼とされている。ここでは、前述した仮説を念頭に置き、若干の資料、十二光礼懺系写本と智昇撰『集諸経礼懺儀』（Z）[7]とを加えた上で、諸写本を分類してみたい[8]。

一、善導造の礼讃偈には、a『往生礼讃』§6—1にほぼ同じタイプとして、S2553—1（首欠。§6—1第九偈

途中～最後。定型表現あり）、P2250（法照本巻下所収）「善道和上　西方讃」（定型表現なし）の二本がある。さらに、b『往生礼讃』§6—1と異なるタイプが四種ある。S2553—2「沙門善導願往生礼讃偈」（定型表現あり）、S2553—3「沙門善導願往生礼讃偈」（定型表現①のみあり）、P2066（法照本巻中収録）「西方礼讃文　善導和上」（定型表現①のみあり。§6—1と一致する偈もある。慈愍造「西方讃」の偈が五偈混入〈塚本、p.209〉）、Z1—2（T47,462a—462b）（定型表現あり。＋無常偈）。善導造の礼讃偈に何種類か存在するのか、あるいは善導に仮託して礼讃偈が作られたのか不明である。以上の資料は、善導造の礼讃偈が、『往生礼讃』の一部としてではなく存することを示すのみで、原初形態を意味するものではない。定型表現を欠く形態は、法照本所収本のみに見られるので、認定できない。さらに、現行『往生礼讃』の形態が成立した後、善導造礼讃偈が単独に流通した可能性も否定しきれない。

二の①、十二光礼讃（礼懺）流本には、敦煌写本中に大別して二種存する。a曇鸞『讃阿弥陀仏偈』と同様の、讃歎の偈タイプ。P2722・S2659V「十二光礼懺文」。b仏名経タイプ。B8302（宇70）・P4597「十二光仏名」、B8304（日23）・B8318（崑96）「十二光礼」、P2911。さらに、c『往生礼讃』§1—1とほぼ同じもの、Z1—3（T47,462b—463a）が存する（仏名経タイプである）。

龍樹十二礼流本には、a『往生礼讃』§3—1にほぼ同じタイプ、迦才『浄土論』[9]巻中所収本（T47,96b—97a）「如禅那崛多三蔵、別訳龍樹讃礼阿弥陀仏文、有十二礼」[10]（定型表現①が崩れ、②を欠く）と、b『往生礼讃』§3（§3—1～§3—6）にほぼ同じタイプ、S5227「礼阿弥陀仏文　龍樹撰　遮那崛多三蔵□□□」（尾欠。定型表現①あり、定型表現②はABなし、C変形）がある。

二の②、標準的な儀礼の形を整えた善導造の礼讃偈（儀礼化された善導造礼讃偈のタイプ）には、P2722・S2659V「往生礼讃文一巻」と、Z1—1（T47,460b—462a）「讃西方礼阿弥陀仏文」（§6—1＋§1—2＋§1—7）がある（後考）。

三、六時の礼讃偈が揃っているもの（『往生礼讃』§1～§6）と推測されるものは、首尾不完ながら存する。B8350（服28）[11]（首欠。§5第七偈～§6―1第九偈、尾欠）、P3840（首欠。§1―1第三偈割注～§3―2、尾欠）。
四、六時の礼讃偈に序文と後文とが付いた（現行『往生礼讃』全体にほぼ同じ）ものは、Z2（T47, 466a―474c）。この智昇本によって、現行の『往生礼讃』の形態が、少なくとも七三〇年頃までに完成していることは明らかである。

以上のように分類することができ、先に述べた仮説を否定し得る資料はない。もっとも、書写年が確定できる写本はないので、これらの資料で『往生礼讃』の原初形態や発展過程がわかるわけではない。

次には、儀礼化された善導造礼讃偈のタイプを取り上げ、儀礼化された意味を探ってみたい。それによって、『往生礼讃』の特徴の二、三である、定型表現、儀礼的な要素（§1―2～§1―12、§3―2～§3―6、及び§6―2）の意味が窺え、成立過程の考察につながるからである。

四

儀礼化された善導造礼讃偈のタイプである、P2722・S2659V「往生礼讃文一巻」[12]は、対応表にその内容を記したが、ここでまず構造を挙げると、1首題、2敬礼三宝、3胡跪供養（供養文）、4梵唄（如来唄）、5歎仏呪、6礼讃偈①（＝§1―1第一偈、第二偈）、7礼讃偈②（＝§6―1）、8至心懺悔、9発願偈、10三礼（回向文）、11和南、12〔日没〕無常偈、13発願文、14尾題、である。6、7の礼讃偈の前（2～5）後（8～13）に儀礼的な要素が付されているのである。なお、もう一つの儀式化された善導造礼讃偈のタイプである、Z1―1は、P2722・S2659V「往生礼讃文」の一部、7、8、13に相当する。

『往生礼讃』と三階教の礼懺との類似については、早くから指摘されてきた〈矢吹、p.532〉が、P2722・S2659V「往生礼讃文」——礼讃偈の前後の儀礼的な要素——において、類似はより顕著である。そこで、P2722・S2659V「往生礼讃文一巻」と三階教の礼懺儀礼等とを対比することから始めたい。

ところで、三階教の礼懺儀礼については、矢吹慶輝氏の『三階教之研究』以来研究されてきた。近年、広川堯敏氏は「敦煌出土七階仏名経について」において、一二七点に及ぶ敦煌写本を精査され、三階教の礼懺儀礼の成立過程と及び『往生礼讃』との関係を考察された〈広川②〉[13]。つい最近には、汪娟氏が『敦煌禮懺文研究』を出版された。三階教の礼懺儀礼には数多くの写本（書写年代不明のものが多い）が存在し、理解が及ばないところが多かったが、上記の研究によってずいぶん教えられた。

今対比するに当たって、敬礼法、十方仏名経、十二光礼、七階礼懺を取り上げる。

「敬礼法」は、灌頂纂『国清百録』巻一に収録されている（T46,794a—795a）、天台山国清寺の行儀法の一つ。善導以前成立（六〇七年頃まで）が確実な資料である。序には、六時の中で用いられることが述べられている[14]。六時礼讃（礼懺）の基本形であるように思われる。なお、この「敬礼法」は、天台智顗(538—597)の『法華三昧懺儀』の「明初入道場正修行方法第四」（T46,950a—954b）に類似するところが多い。

「十方仏名経」は、三階教の礼懺儀礼の一つで、いわゆる〈七階礼懺〉（矢吹氏の呼称に依る。例えばS59の「七階礼懺」「十方仏名」「寅朝礼懺文」の連写をまとめて〈七階礼懺〉と呼ぶ。首尾題「七階仏名」）に含まれるものであるが、独立に取り扱う。三階教の礼懺には、六時の内の特定時に行なわれるものがある[15]が、本書は午時あるいは晨朝に行なわれた可能性がある[16]。イ本のB8318（崑96）は、（首欠）「二十五仏名礼」「十方礼」「七仏礼」「十二光礼」「無生礼」等が連写されている（題は別筆か）、七六二年書写のものである[17]。S59、B8318（崑96）等敦煌写本には、礼仏の前の儀礼部分が省略されている。これらより早い成立（七三〇年以前）の、智昇撰『集諸経礼懺

儀』巻上所収本（T47, 457b—458b）も、「七階礼懺」に連写されているが、これのみ儀礼部分を存する。[18]

「十二光礼」は、ここでは三階教の礼懺である仏名経タイプを取り上げる（三節の敦煌諸写本の分類中の、十二光礼讃（礼懺）流本を参照のこと）。中でも、B8304（日23）・B8318（崑96）「十二光礼」を用いる。儀礼的に整ったもの（成立は遅い）と、識語がある中で最古のものとである。B8304（日23）は、（首欠）「十二光礼」「歎仏相好」「歎仏功徳」「七階礼」「太上皇讃文」「開元皇帝讃文」（尾欠）等が連写されている。イ本のB8318（崑96）は前述。

「七階礼懺」は、三階教の礼懺儀礼の一つで、ここではいわゆる〈七階礼懺〉（前述）の冒頭に位置するものを指す。[19]「七階礼懺」には多数の写本が存するが、ここでは矢吹氏が挙げられたS59を典型とみなして取り上げる。智昇撰『集諸経礼懺儀』巻上冒頭（T47, 456b—457b）とほぼ一致する（イ本）。しかし、七世紀後半書写の「七階仏名」があるもの[20]の、「七階礼懺」は十世紀になって多く流通するようである〈汪娟、p.183〉。

五

対応表

○往生礼讃文　P2722　イ本；S2659V	1首題「往生礼讃文一巻　比丘善導願往生礼讃文二十二拝依*十六観作」　*依、イ本無	2敬礼三宝
○敬礼法、『国清百録』巻一所収（T46, 794a-795a）	1首題「敬礼法第二并序」　2序	3敬礼三宝
○十方仏名経、智昇撰『集諸経礼懺儀』巻上所収（T47, 457b-458b）　イ本；B8318（崑96）	1首題「十方仏名経一巻」　首題、イ本作「十方礼」	《2敬礼三宝
○十二光礼　B8304（日23）　イ本；B8318（崑96）	1首題「十二光礼」	《2敬礼三宝
○七階礼懺　S59　イ本：『集諸経礼懺儀』巻上所収（T47, 456b-457b）	1首題「七階仏名」†1　首題、イ本無	2敬礼三宝

「一切恭敬敬礼常住三宝」	「一切恭敬敬礼常住三宝」	「一切恭敬敬礼常住三宝」	「一切恭敬敬礼常住三宝」	「一切恭敬敬礼常住三宝」
3胡跪供養（供養文） 「次胡跪供養。是諸衆等、人各胡跪、厳持香華、如法供養。 〈願此香華雲*、遍満十方界、供養一切佛、化佛并真法、菩薩聲聞衆、受此香華雲、以起光明台、過於無辺界、無辺受用*作仏事。〉 供養已、一切恭敬。」 *華雲、イ本無 *用、イ本無 〈〉出典＝『観仏	4供養文 「厳持香華、如法供養。 願此香華雲、遍満十方界、一一諸仏土、無量香荘厳、具足菩薩道、成就如来香。 供養已、如法行道。 行道竟、敬礼常住三宝。」		3供養文 「是諸衆等、人各胡跪、厳持香華、如法供養。 願此香華雲、遍満十方界、供養一切仏、化仏并菩薩声聞衆、受此香華雲、以起光明台、広於無辺界、無辺無量作仏事。 供養、一切恭敬。」	3供養文 「是諸衆等、人各胡跪、厳持香華、如法供養。 願此香華雲、遍満十方界、供養一切仏、化仏并菩薩、無数声聞衆、受此香華雲、以為光明台、広於無辺界、無辺無量作仏*事。 供養以*、一切恭敬。」 *作仏、イ本作仏土中受用作仏 *以、イ本無

『三昧海経』巻十、念七仏品第十（T15, 695a）	4 梵唄(如来唄) †1 「次作梵。 〈如来妙色身、世間無与等、無比不思議、是故今敬礼。〉 敬礼常住三宝」 〈 〉出典＝『勝鬘経』如来真実義功徳章第一（T12, 217a）	5 歎仏呪 「次歎仏呪。 願竊以釈迦尊仏、勧
		5 歎仏呪願 「歎仏呪願。 呪願云
	3 梵唄（如来唄） 「一切普誦。 如来妙色身、世間無与等、無比不思議、是故今敬礼。如来色無尽、智慧亦復然、一切法常住、是故我帰依。 敬礼常住三宝」	4 歎仏呪願 「歎仏呪願。 天上天下無如仏、十
	4 梵唄（如来唄） 「普誦讃歎。 如来妙色身、世間無与等、無比不思議、是故今敬礼。如来色無尽、智慧亦復然、一切法常住、是故我帰依。 敬礼常住三宝」	5 歎仏呪願 「歎仏相好。 天上天下無如仏、十
	4 梵唄（如来唄） 「普誦。* 如来妙色身、世間無与等、無比不思議、是故今敬礼。如来色無尽、智慧亦復然、一切法常住、是故我帰依。 敬礼常住三宝」 *普誦、イ本作厳持香華如法行道一切普誦	5 歎仏呪願 「歎仏呪願。 如来応供正遍知明行

浄土十方種覚皆同指*讃国、名極楽仏号。〈弥陀身真金色、身*高六十万億那由他恒河沙由旬、眉間毫相右旋宛転如五須弥山……一一光明遍照十方世界、唯覓念仏衆生摂取不捨。〉仏有如是四十八弘誓願……同生阿弥陀仏国倶成仏果。」

*同、イ本無
*身、イ本無
〈 〉出典=『観無量寿経』第九観
(T12, 343b)

色如閻浮金、面逾浄満月、身光智慧明、所照無辺際、摧破魔怨衆、善化諸人天、乗彼八正船、能度難度者、聞名得不退。是故稽首礼。
歎仏功徳、三界天龍皇国七廟師僧父母造寺檀越一切怨親等、会真如共成仏果、上座当智力自在説。」

方世界亦無比、世界所有我尽見、一切無有如仏。」》*

*《2、3、4》、イ本無

方世界亦無比、世界所有我尽見、一切無有如仏者。
然今衆等、依時焚香行道礼拝、所修功徳、上宝四恩、下霑三有、同出苦原、斉登仏果。」》*

*《2、3、4、5》、イ本無

足善逝世間解無上士調御丈夫天人師仏世尊、仏有如是無量功徳、無量無辺不可窮*尽。以此歎*仏善根、已集当集現集一切善根*、資益法界衆生、悉得離苦解脱、捨邪帰正、発菩提心、永除三障、常見一切諸仏及善知識、恒聞正法、福智具足、一時作仏。」

*無量無辺不可窮、イ本作歎不能
*歎仏、イ本無
*一切善根、イ本作一切善根以此善根

6礼讃偈① ＝『往生礼讃』§1-1第一偈（割注含む）、§1-1第二偈（割注含む） 「南無釈迦牟尼仏等一切三宝。我今稽首礼。廻願往生無量寿国。…… 南無十方三世尽虚空遍法界微塵刹土中一切三宝。我今稽首礼。廻願往生無量寿国。 ……」	6礼仏①（敬礼） 「敬礼常寂光土毘盧遮那遍法海諸仏。 敬礼蓮華蔵海盧舎那遍法海諸仏。 敬礼娑婆世界釈迦牟尼遍法海諸仏。 … 敬礼三乗得道一切賢聖僧。」	5礼仏①（敬礼）†1 〔イ本：敬礼毘盧遮那仏。敬礼盧舎那仏。〕 「敬礼釈迦牟尼仏。 〈敬礼当来弥勒尊仏。*〉 … 敬礼諸大菩薩*一切賢聖。」 *〈〉、イ本無 *菩薩、イ本作菩薩摩訶薩衆敬礼声聞縁覚	6礼仏 「南無清浄仏身毘盧遮那仏。 南無円満*報*身盧捨那仏。 南無千百億化身釈迦牟尼仏。 南無西方*極楽世界阿弥陀仏。 南無無量光仏。 … …	6礼仏 †2 「南無東方須弥燈光明如来十方仏等一切諸仏。 … … … …
7礼讃偈② ＝『往生礼讃』§6-1全偈 「至心帰命礼西方阿	7礼仏②（所為） 「為梵釈四王八部官属持国護法諸天神等、願威権自在顕揚仏事。	6礼仏②（所為） 「《為二十八天釈梵王等、敬礼常住三宝。 …		

弥陀仏。
観彼弥陀極楽界。広
大寛平衆宝城。四十
八願荘厳起。超諸仏
刹最為精。本国他方
大海衆。窮劫算数不
知名。普勧帰西同彼
会。恒沙三昧自然成。
願共諸衆生　往生安
楽国。
…
至心帰命礼西方極楽
世界諸菩薩摩訶薩清
浄大海衆。願共諸衆
生、往生安楽国。
普為師僧父母善知識
法界衆、断除三障同
得往生阿弥陀仏国、
帰命懺悔。」

敬礼常住諸仏。
…
…
…
…
為法界怨親識性平等
断除三障誠心悔罪。」

…
…
…
…
為三塗八難受苦衆生、
敬礼常住三宝*》
為法界衆生永除三障
帰命*懺悔。」†2
*《　》、イ本無
*永除三障帰命、

…
…
…
南無諸菩薩摩訶薩清
浄大海衆。
願共諸衆生咸帰命、
故我頂礼生彼国。
普為釈梵四王龍天八
部帝主人王師僧父母
信施檀越及*無辺法界
衆生、断除三障帰命

…
…
…
…
南無過現未来十方三
世一切諸仏前*、帰命
懺悔。
〈南無仏、南無法、

8至心懺悔
＝『往生礼讃』§1-2
「至心懺悔。
南無帰懺十方仏。願
滅一切諸罪根。今将
久近所修善。廻作自
他安楽因。恒願一切
臨終時＊。勝縁勝境悉
現前。願弥陀大悲主。
観音勢至十方尊。仰

8至心懺悔
「至心懺悔。十方無
量仏、所知無不尽。
我今悉於前、発露諸
黒悪。三三合九種、
従三煩悩起。今身若
先身、是罪悉懺悔。
於三悪道中、若応受
業報。願於今身償、
不入悪道受。懺悔已、
礼諸仏。」

イ本作礼仏

7至心懺悔
「至心懺悔。十方無
量仏、所知無不尽。
我今悉於前、発露諸
黒悪＊。三三合九種、
従三煩悩起。今身若
前身、是罪悉懺悔。
於三悪道中、若応受
業報。願得今身償、
不入悪道受。懺悔已、
帰命礼三宝。」

懺悔。」
＊円、イ本作同
＊報、イ本作宝
＊西方、イ本無
＊及、イ本作下及

7至心懺悔
「至心懺悔。
一切業障海、皆従妄
相生、若欲求除滅、
端座観実相。衆罪如
霜露、慧日能消除、
是故応至心、懃懺六
根罪。
懺悔以＊、至心帰命礼
西方阿弥陀仏。」
＊以、イ本作已

南無一切賢聖比丘
僧＊。〉」
＊南無過現……仏
前、イ本作普為四恩
三有法界衆生断除三
障
＊〈南無仏……比
丘僧〉、イ本無

7懺悔文
「如是等一切世界、
諸仏世尊常住在世。
是諸世尊、当慈念我、
当＊憶念我、證知我。
若我此生、若我前生、
従無始生死已来、所
作衆罪、若自作、若
教他作、見作随喜。
若塔若僧、若取四方
僧物、若自取、若教

唯神光蒙授手。乗仏 願力生彼国。 懺悔廻向発願已、至 心帰命阿弥陀仏。」 ＊時、イ本無	
	9至心勧請 「至心勧請。十方一 切仏、現在得道者。 今請転法輪、安楽諸
＊悪、イ本作闇	8至心勧請 「至心勧請。十方一 切仏、現在得道者。 今請転法輪、安楽諸
他取、見取随喜。或 作五逆無間重罪、若 自作、若教他作、見 作随喜。十不善道、 自作、教他作、見作 随喜。所作罪障、或 有覆蔵、或無覆蔵、 応堕地獄餓鬼畜生及＊ 余悪趣辺地下賤及弥 戻車、如＊是等処、所 作罪障、今皆懺悔。」 ＊当、イ本無 ＊及、イ本作諸 ＊如、イ本作於如	

	群生。十方一切仏、 若欲捨寿命、我今頭 面礼。勧請令久住。 勧請已、礼諸仏。」 10至心随喜 「至心随喜。所有布 施福、持戒修禅行、 従身口意生。去来今 所有、習学三乗人、 成就三乗者、一切凡 夫福、皆随而歓喜。 随喜已、礼諸仏。」	衆生。十方一切仏、 若欲捨寿命、我今頭 面礼。勧請令久住。 勧請已*、帰命礼三 宝。」 *已、イ本作以 9至心随喜 「至心随喜。所有布 施福、持戒修禅行、 従身口意生。去来今 所有、習行三乗人、 具足三乗者*、一切凡 夫福*、衆等皆随喜。 随喜已、帰命礼三宝」 *三乗、イ本作一乗 *一切凡夫、イ本 作無量人天		

11至心廻向

「至心廻向。我所有福徳、一切皆和合。為諸衆生故、正廻向仏道。罪応如是懺、勧請随喜福、廻向於菩提。廻向已、礼諸仏。」

10至心廻向

「至心廻向。我所有*福徳、一切皆和合。為*諸衆生故、正廻向仏道。〔イ本：罪応如是懺、勧請随喜福、廻向於菩提。〕廻向*已、帰命礼三宝。」

＊所有福徳、イ本作所作福業

＊諸、イ本作度

＊已、イ本作以

8廻向文

「今諸仏世尊、当證知我、当憶念我。我復於諸仏世尊前、作如是言。若我此生、若於余生、曾行布施、或守浄戒、乃至施与畜生一揣之食、或修浄戒、所有善根成就衆生、所有善根修行菩提、所有善根求無上智、所有善根一切合集校計籌量、悉皆廻向阿耨多羅三藐三菩提。如過去未来現在諸仏所作廻向、我亦如是廻向。」

9廻向偈 「衆罪皆懺悔、諸福 尽随喜、及請仏功徳、 願成無上智。去来現 在仏、於衆生最勝、 無量功徳海、帰依合 掌礼。」	10一切誦 「一切誦。* 〈如来妙色身、世間 無与等、無比不思議、 是故今敬礼。 如来色無尽、智慧亦 復然、一切法常住、 是故我帰依。 降伏心過悪、及与身 四種、已到難伏地、 是故今敬礼。敬礼過

「作梵竟。」†2

称量、敬礼無比類、
敬礼無辺法、敬礼難
思。
哀愍覆護我、令法種
増長、此世及後生、
願仏常摂受。* †3〉
南無摩訶般若波羅蜜。
是大神呪、是大明呪、
是無上呪、是無等等
呪。」

*誦、イ本作普誦
*〈如来妙色身
……願仏常摂受〉、イ
本無

11梵唄文（後唄）
「梵唄文。*
虚世界如虚空、如蓮
華不著水、心清浄超

				於彼、稽首礼無上尊。」 *梵唄文、イ本無
9発願偈 ＝『往生礼讃』§1-3 「説偈発願。礼懺諸功徳。〈願臨命終時、見無量寿仏、無辺功徳身。我及余信者、既見彼仏已、願得離垢眼、往生安楽国、成無上菩提。〉」 〈 〉出典＝『宝性論』(T31,820c/848a)	12至心発願 「至心発願。願諸衆生等、悉発菩提心、繋心常思念、十方一切仏。復願諸衆生、永破諸煩悩、了了見仏性、猶如妙徳等。発願已、帰命礼諸仏。」	11至心発願 「至心発願。願諸衆生等、悉発菩提心、繋心常思念、十方一切仏。復願諸衆生、永破諸煩悩、了了見仏性、猶如妙徳等。発願已、帰命礼三宝。」	8至心発願 「至心発願。願臨命終時、見無量受*仏、無辺功徳身。我及与*信者、已見彼仏以*、願得離垢眼、往生安楽国、成無上菩提*。発願以*、至心帰命礼西方阿弥陀仏。」 *受、イ本作寿 *与、イ本作余 *以、イ本作已 *菩提、イ本作菩薩 *以、イ本作已	

12晨朝清浄偈　†3
＝『往生礼讃』§
1-11平旦偈
「諸大徳*。
〔イ本：晨朝清浄偈〕
欲求寂滅楽、当学沙
門法、衣食計*身命、
精麁*随衆等。」
＊諸大徳、イ本作
白衆等聴説
＊計、イ本作支
＊麁、イ本作粗

13六念
「今朝某日*、僧各*六
念。†4
〔イ本：第一念仏、
願得仏身。
第二念法、願転法輪。

		第三念僧、頭陀苦行。 第四念施、施心不絶。 第五念戒、五戒全具。 第六念天、天是大般 涅槃。〕」 ＊今朝某日、イ本 作諸衆等今日晨朝 ＊僧各、イ本作清 浄各誦
10説偈発願（法華成 仏偈）	《イ本以下無 9普誦（後唄） 「普誦。 虚世界如虚空、如蓮 華不著水、心清浄超 於彼、稽首礼無上 尊。」	
12説偈文（法華成仏 偈）		

	10三礼（回向文） ＝『往生礼讃』§ 1-4 「礼懺已、一切恭敬。 帰仏*、得菩提、道心 恒不退。 帰法、薩婆若、得大 総持門。 帰僧、息諍輪*論、同 入合和*海。 廻願往生無量寿国。 †3」
	13三礼 「一切普誦、誦已当 梵、梵已懺悔、懺悔 已礼仏恭敬。 〈自帰於仏、当願衆 生、体解大道、発無 上心。 自帰於法、当願衆生、 深入経蔵、智慧如海。 自帰於僧、当願衆生、 統理大衆、和合無 礙。〉」 〈 〉出典＝『華厳
	14三礼 「六念已、礼仏*恭敬。 自帰依仏、当願衆生、 体解大道、発無上意。 自帰依法、当願衆生、 深入経蔵、智慧如海。 自帰依僧、当願衆生、 統理*大衆、一切無 礙。」 *六念已礼仏、イ
「説偈発願。 願以此功徳、普及於 一切、我等与衆生、 皆共成仏道。」	11三礼 「一切恭敬。 帰依仏、願発菩提心、 道心恒不退。 帰依法、散般若、入 大総持門。 帰依僧、息諍論、帰 依和合海。」
「説偈文*。 願以此功徳、普及於 一切、我等与衆生、 皆共成仏道。」 *説偈文、イ本無	13三礼 「一切*恭敬。 自帰依仏、当願衆生、 体解大道、発無上意。 自帰依法、当願衆生、 深入経蔵、智慧如海。 自帰依僧、当願衆生、 統理大衆、一切無 礙。」 *一切、イ本作礼

＊仏、イ本無 ＊輪、イ本無 ＊合和、イ本作和 合	経』浄行品（T9,430c）	本作一切 ＊理、イ本作領		仏已
11和南 ＝『往生礼讃』§1-5 「願諸衆生、三業清浄、奉持仏教、和南一切賢聖。廻願往生無量寿国。」	14和南 「願諸衆生、三業清浄、奉持尊教、和南仏法聖僧。」	15和南†5 「願諸衆生、三業清浄、奉持尊教*、和南聖衆*。」 ＊三業清浄奉持尊教、イ本作諸悪莫造衆善奉行自浄其意是諸仏教 ＊聖衆、イ本作一切賢聖	12和南（七仏通戒偈） 「願諸衆生、諸悪莫作、諸善奉行、自浄其意、順諸仏教、和南一切賢聖。」	〈14和南（七仏通戒偈） 「願諸衆生、諸悪莫作、諸善奉行、自浄其意、是諸仏教、和南一切賢聖†4*。」〉 ＊〈14和南〉、イ本無
12（日没）無常偈 ＝『往生礼讃』§1-6 「諸衆等聴説無常偈。	「次依時説偈竟唱随意。」		13晨朝清浄偈 ＝『往生礼讃』§ 1-11平旦偈†1 「白衆等聴説、晨朝	〈15無常偈 「無常偈。 諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽。

人間忽忽営衆務、不覚年命日夜去、如燈風中滅難期、忙忙六道無定趣。未得解脱出苦海、云何安然不驚懼、各聞強健有力時、自策自励求常住。」

清浄偈。
欲求寂滅楽、当学沙門法、衣食支身命、精麁随衆等。」

如来証涅槃、永断於生死、若能至心聴、常得無量楽。」

16 黄昏偈 †5

「黄昏偈。*
此日已過、命漸減少、*
*当観此身、念念衰老、
一念之間、*云何可保、
是諸*衆等、勤心行
道。*」〉

*黄昏偈、イ本作願衆等聴説日暮無常偈
*命漸減少、イ本作暮夜難保
*当、イ本作但
*一念之間、イ本作百年常期

《イ本以下無
17初夜偈　†6
「初夜無常偈。
煩悩深無底、生死海
無辺、度苦船未立、
云何楽睡眠。睡已当
覚悟、勿令睡覆心、
汝等勤精進、菩提道
自然。」

18日午偈　†7
「日午無常偈。
人生不精進、喩若樹
無根、採華置日中、
能得幾時鮮。人命如

＊云、イ本作如
＊諸、イ本作故
＊〈15無常偈、16
黄昏偈〉、イ本順逆

14六念　†2

「諸衆共今日晨朝各
記六念。
第一念仏、願得仏身。
第二念法、願転法輪。
第三念僧、頭陀共行。
第四念施、施心不断。
第五念戒、戒根具足。
第六念天、大般涅槃、
常得清浄。」

15無常偈

「諸行無常、是生滅
法、生滅滅已、寂滅

刹那、須臾難可保。
是故諸衆等、勤求無
上道。」
†8

	13発願文 ＝『往生礼讃』§1-7 「説此偈已、更当心口発願。 願弟子等、臨命終時、心不顚倒、心*不錯乱、心不失念、身心無諸苦痛、身心*快楽、如入禅定。聖衆現前、乗仏本願、上品往生阿弥陀仏国。到彼国已、得六神通、入十方界、救摂苦衆生。
為楽。 如来證涅槃、永断於生死、若能至心聴、常受無量楽。」 †3	

虚空法界尽、我願亦如是。
発願已、至心帰命阿弥陀仏礼竟。*」

＊倒心、イ本作心倒

＊身心、イ本作身心無諸苦痛身心

＊礼、イ本作礼敬

14尾題
「往生礼讃文一巻」

対応表註

○往生礼讃文

†1　広川氏は、何故かこの項目を立てておられない。〈広川①、p.111。広川②、p.99（613）〉

†2　本来「梵唄」の項目を立てたいところであるが、現行『往生礼讃』§1-3には「竟」の字を欠く本があり（T47,440a）、『集諸経礼懺儀』巻下所収本も「竟」を欠き（T47,418b）、しかも「作梵」の内容が示されていないので、従来次の「発願偈」と一連のものと解してきた。「作梵」の偈を何とするかは、古来異説があった〈松陰、pp.84〜86〉。今、「発願偈」に続く梵唄を探ってみると、十二光礼9、10、及び七階礼懺11、12を参照すれば（発願偈の内容を異にするが）、後唄（出『超日明三昧経』）となる。次の発願偈（出『宝性論』）でも、如来唄（出『勝鬘経』）でもないであろう。

†3　現行『往生礼讃』§1-4は、「帰仏得菩提、道心恒不退。願共諸衆生回願往生無量寿国。帰法薩婆若、得大総持門。願共諸衆生回願往生無量寿国。帰僧息諍論、同入和合海。願共諸衆生回願往生無量寿国。」（T47,440c）となっているが、P3841、智昇本、七寺本いずれも本写本の形に同じで、傍線部がない形が本来であったと考えられる。

○敬礼法　なし

○十方仏名経

†1　S59等、他の十方仏名経系統は「敬礼」ではなく「南無」を用いる。また表に挙げていないが、B8318（崑96）にも、各々の敬礼に「一切諸仏」を欠くという、智昇本との差異がある。

†2　6の末文「為法界衆生……懺悔」、汪娟氏は「普為」に分類する〈汪娟、p.144〉。

†3　イ本には、「晨朝清浄偈」と後出するが、同一の偈文を「寅朝清浄偈」と呼ぶこともある（寅朝礼懺文中。S59等）。

†4　『往生礼讃』では、「諸衆等今日晨朝各誦六念」（13六念の冒頭文）までを平旦偈（晨朝偈）（§1-11）に組み入れている（T47,441a）。なお、天台宗に伝わる『法華懺法』においても同様である。

†5　イ本の「和南」は、「七仏通戒偈」にほぼ同じである。

○十二光礼

†1　十方仏名経12の晨朝清浄偈に同じ。註も併せて参照の事。

†2 十方仏名経13の六念にほぼ同じ。

†3 15無常偈に続いて、三礼（本書11の三礼ではなく、七階礼懺13の三礼と字句が一致する）、和南（七仏通戒偈）が記されている。「十二光礼」をどこまでとみるか難しいところであるが、今、三礼、和南の繰り返しを避けた（汪娟氏の切り方も同じ〈汪娟、p.89〉）。

○七階礼懺

†1 七階礼懺系写本の異称には、B8304（日23）「七階礼」、B8309（閏43）「仏説七階礼仏名経」（尾題）、B8344（宇16）「仏説観薬王薬上二菩薩経等略礼七階仏懺悔法一巻」等がある。

†2 礼佛の内容（第一階～第七階、及び総礼、別礼の区別）については今考慮しないことにする。『集諸経礼懺儀』所収本は、五十三仏、二十五仏を一々別唱しない等、相違がある。

†3 「哀愍覆護我、令法種増長、此世及後生、願仏常摂受」は、『往生礼讃』に見える定型句Aである。

†4 通常「七仏通戒偈」の末句は、「和南聖衆」である。

†5 「黄昏偈」は、『集諸経礼懺儀』は「日暮無常偈」に作り、他の七階礼懺系写本では「黄昏無常偈」に作るものがある。なお、『往生礼讃』§1-6の「日没無常偈」とは別物である。また、天台宗に伝わる「黄昏（無常）偈」（『法華懺法』）とはかなり異なる。

†6 『往生礼讃』§1-8初夜偈に同じ。但し、同一部分は「云何楽睡眠」までで、続く二句は、「勇猛勤精進、摂心常在禅」と、異なる。また、天台宗に伝わる「初夜偈」（『法華懺法』）は、「云何楽睡眠」までで終わっている。

†7 『往生礼讃』§1-12日中偈（T47,441a）に同じ。但し若干の語句の相違はある。天台宗に伝わる「日中偈（午時無常偈）」（『法華懺法』）は、末句はないものの同じ。

†8 以下続けて「十方仏名」「寅朝礼懺文」が連写され、尾題「七階仏名」となる。

六

それでは、上記の対応表を基に、「往生礼讃文（P2722・S2659V）」の成立、及び儀礼化された意味を考察していきたい。「往生礼讃文」は、6、7の礼讃偈を中核とし、その前後に儀礼的な要素が付されている。まず、その儀礼的な要素について考察する。

まず、礼讃偈に先行する儀礼、すなわち2敬礼三宝、3胡跪供養（供養文）、4梵唄（如来唄）、5歎仏呪は、敬礼法など当時の[21]、そして後世も継承されていく礼懺儀礼の普遍的な様式であることが、対応表から明らかである。但し、「往生礼讃文」の4歎仏呪は、他と比べると、阿弥陀仏に対する讃歎である点が特徴的である。

礼讃偈の後の儀礼、すなわち8至心懺悔、9発願偈、10三礼（回向文）、11和南、12〔日没〕無常偈、13発願文は、現行『往生礼讃』§1―2～§1―7に一致するものであるが、他に完全に一致する礼懺儀礼は見当らない。順に見ていくと、まず8至心懺悔、9発願偈は、「十二光礼」の7至心懺悔（内容は異なる）、8至心発願と一致する。[22]懺悔・発願のみの儀礼は、「敬礼法」等に見られる、懺悔・勧請・随喜・廻向・発願という通常の儀礼の省略化とも考えられるが、上述「十二光礼」以外にも懺悔・発願のみの儀礼も見られるし、[23]Z1―1（礼讃偈、至心懺悔、発願文）もその一種と見ることができる。

次に10三礼、11和南は、字句の相違はあるものの、儀礼の最後に行なう定番のものを用いていると言えよう。

次に12〔日没〕無常偈について。「和南」の後に偈頌を唱えることは、「敬礼法」の末尾に「次依時説偈竟唱随意」とあるように、当時行なわれていたと考えられ、「十二光礼」13、「七階礼懺」15・16・17・18にも見られる。その偈頌は、無常偈と呼ばれるものであり、善導の場合は「人間怱怱……」を用いる。また各時に用いられる偈頌

が定まり（例えば平旦偈）、「諸行無常……」が用いられることもある。「七階礼懺」の場合、16黄昏・17初夜・18日午偈の三時の偈が記されているが、礼懺実践の時に適う、いずれかの偈を用いるため、付加された部分と考えられる。

次に13発願文については、対応表の中では成立を説明することはできない。この発願文は、三十巻本『仏名経』巻十四、二九（T14,290b/298b）と天台智顗『法華三昧懺儀』「明初入道場正修行方法第四」の「第七懺悔六根及勧請随喜廻向発願方法」の廻向・発願（T46,953b）との影響の下に成立することが明らかにされた〈斉藤〉。しかし礼懺儀礼の最後に発願文が述べられる理由は、判然としないままである。

以上で、「往生礼讃文（P2722・S2659V）」の礼讃偈以外に付加された儀礼的な要素について見てきたが、ここで、現行『往生礼讃』について言及しておきたい。

現行『往生礼讃』には、§1―2～§1―12、§3―2～§3―6、§6―2といった、礼讃偈以外の要素が付加されている。[24] まず§1―2～§1―7は、「往生礼讃文」8～13と一致しており、実際行なう儀礼はここまでと考えるのが妥当である。「和南」の後の偈頌、善導が用いた「人間怱怱……」の偈は、§1―6において「日没無常偈」と称されている。それ故、§1―8～§1―12の初夜・中夜・後夜・平旦・日中偈が、「七階礼懺」16～18と同様に、日没時以外の時に用いるべき偈頌として付加されたと考えられる。以上から、§1―1の礼讃偈を中核とする礼懺儀礼――典型的な儀礼の形を有し、六時に行なうもの――が既存し、その儀礼の全容を残したままで（前半部の儀礼を欠くが）、日没の礼讃として収録されたのではないかと考えられる。

次に、§3―2～§3―6は、§3―1の礼讃偈を中核とする「敬礼法」型（但し前半部の儀礼と、末尾の三礼、和南を欠く）の礼懺儀礼として説明がつくであろう。

『往生礼讃』に前半部の儀礼（敬礼三宝、胡跪供養、梵唄、歎仏呪願）を欠く理由は、通常の普遍的な儀礼である

ため省略された可能性[25]と、浄土教の儀礼には不要であるとして削除された可能性と、二通り考えられる。

七

続いて、「往生礼讃文（P2722・S2659V）」の中核である礼讃偈の成立、及びそこに含まれる定型表現の成立について考察したい。

通常の礼仏儀礼は、対応表からわかる通り、仏名に「南無（あるいは敬礼）」を冠して唱え、「普為（〔普〕為……帰命懺悔）」で終わる。「往生礼讃文」の礼讃偈は、その礼仏儀礼の形に整備されている。まず（6礼讃偈①）「南無……一切三宝」と二仏が称される、通常の礼仏に近い形で始まる（但し「我今稽首礼。廻願往生無量寿国」の句が付加されている）。末尾（7礼讃偈②の末尾）は、「普為（普為師僧父母……帰命懺悔）」で終わる。これは『往生礼讃』の定型表現②定型句Cである。[26]逆に、定型句Cは、礼仏の最後に述べられる「普為」からできた形と言えよう。

ところで、『往生礼讃』には、礼仏名系のものが唯一存する。§1―1十二光礼讃偈である。『往生礼讃』の中でこれのみ、阿弥陀仏や浄土の荘厳を讃歎する偈文を持たず、定型表現も異なる。§1―1において、定型表現②のうち、定型句ACは一致し、定型句Bに異同がある（B′）。まず、定型句B′の末句（T47, 440b）を挙げる。

南無西方極楽世界諸菩薩清浄大海衆。願共衆生咸帰命、故我頂礼生彼国。

これは、対応表に挙げた「十二光礼」の「普為」の直前の文と、波線部の挿入以外は一致する。この形式は観音・勢至にも適用される（定型句B′の成立）。また、この形式は、次のように十二光仏すべてに適用される（定型表現①の別体の成立）（十二光仏以外の第一、二偈（＝「往生礼讃文」6礼讃偈①）のみ異なる）。

南無西方極楽世界阿弥陀仏。願共衆生咸帰命、故我頂礼生彼国。
南無西方極楽世界無量光仏。願共衆生咸帰命、故我頂礼生彼国。（同形式で十二光仏）
「十二光礼」とは、傍線部、波線部の有無を除き一致する（これらは、形式を整えるため挿入されたのであろう）。したがって、§1―1は「十二光礼」を基に成立すると考えられる。礼讃偈の後の§1―2～§1―12の儀礼的な要素も、前述（六節）のように「十二光礼」と同類と考えられるので、§1は、「十二光礼」を基に成立する儀礼と考えられる。

以上をふまえて、「往生礼讃文」の礼讃偈について再考する。礼讃偈の中心は、善導造の阿弥陀仏・浄土の讃歎の偈頌（7礼讃偈②）であり、これは曇鸞・道綽浄土教を受け継ぐものである。この偈頌は礼仏儀礼に即して、そして§1―1が形を整えるのと同様の仕方で、整備される。すなわち、冒頭には、§1―1の第一、二偈と同一の礼仏名（6礼讃偈①）が述べられる。末尾には定型句A[27]、定型句B[28]、そして「普為」（定型句C）が付加される。ここで、定型句B′の「願共衆生咸帰命、故我頂礼生彼国」に代わる、Bの「願共諸衆生、往生安楽国」の句は、やはり各讃歎の偈文の後に配されている（定型表現①の末句の成立）。この句は、讃歎偈タイプのP2722・S2659V「十二光礼懺文」に見られる。また各讃歎の偈文の前に配されている「至心帰命礼西方阿弥陀仏」（定型表現①の初句）の句は、「十二光礼」に見られる（7至心懺悔、8至心発願の末文）。したがって、「往生礼讃文」の礼讃偈の成立に関わる資料としては、「十二光礼」と、それを承けた§1―1、及び「十二光礼懺文（P2722・S2659V）」が挙げられる。さらに「往生礼讃文」のみならず、『往生礼讃』§6―1の定型表現の成立を窺わせるのである。

さて、定型表現の成立について、定型句BCの成立が「十二光礼」等の礼仏儀礼に起因すること、定型表現①の句が諸本の中にも見られることがわかった。さらに定型表現①の成立について、異なる視点から考察しておきたい。定型表現①と五念門との関係についてである。『無量寿経優婆提舎願生偈』（T26, 230c―231b）を、曇鸞は五念

門――礼拝・讃歎・作願・観察・廻向――に配当する（T40,826c—827a）。すなわち、『無量寿経優婆提舎願生偈』の第一偈a—c句「世尊我一心、帰命尽十方、無礙光如来」を礼拝・讃歎門に、第一偈d句「願生安楽国」を作願門に、第三偈から第二三偈の浄土の荘厳等を観察門に、第二四偈「我作論説偈、願見弥陀仏、普共諸衆生、往生安楽国」を廻向門に、と解釈している。ここで定型表現①と比較すると、「至心帰命礼西方阿弥陀仏」は礼拝・讃歎門の偈に、「願共諸衆生、往生安楽国」は作願門、廻向門の偈の合わさった形に近いように思われる。とすると、定型表現①は、

礼拝・讃歎

〔阿弥陀仏・浄土の讃歎の偈文〕＝観察

作願・廻向

という構造になる。これは、『往生礼讃』§0序文に述べられる（T47,438c）、世親及び曇鸞とは異なる順の五念門、すなわち礼拝・讃歎・観察・作願・廻向に一致するのである。以上から、定型表現①は、善導の五念門の実践の解釈の反映と考えられるのである。

八

善導の『往生礼讃』を曇鸞・道綽の日常的な偈頌の実践の発展と考え、その成立を隋・唐の礼讃（礼懺）儀礼の影響の下に考えようとした。敦煌諸写本は、成立過程を確定する根拠にはなり得ないことは充分承知しながら、P2722・S2659Vを特に取り上げることによって、『往生礼讃』の定型表現の成立、儀礼的な要素の意味を考察した。考察が煩雑で、混乱したところもあるが、諸々の点が窺えた。その中で、結論として言えることは次のことで

あろう。一、『往生礼讃』の定型表現は、「十二光礼」等、隋・唐の礼仏儀礼の影響を受けて成立した。それは、曇鸞・道綽の讃歎の偈頌の実践を継承しつつ、善導の思想によって儀礼化された現れである。二、『往生礼讃』§1(日没礼讃)は、「十二光礼」を基に成立し、その儀礼の形を保全したままで収録されている。三、『往生礼讃』§3(中夜礼讃)は、「敬礼法」などに影響を受けた、単独に流通する儀礼を収録したものである。以上三点、『往生礼讃』は、§6—1の善導造の礼讃偈と§1の十二光礼讃との成立を基に、六時礼讃にまとめられていったのではないかと推測する。

本稿は、平成十一年度日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

略号

B：北京図書館蔵本
P：パリ国立図書館所蔵ペリオ本
S：ロンドン大英博物館所蔵スタイン本
T：大正新脩大蔵経
Z：智昇撰『集諸経礼懺儀』（『大正蔵』四七巻所収）

引用参考文献（略号〈 〉）

池田温、『中國古代寫本識語集録』、大藏出版、一九九〇年〈池田〉
石田充之、「讃阿弥陀仏偈並論解説」、『西域文化研究』第一（法藏館）、一九五八年〈石田〉
汪娟、『敦煌禮懺文研究』（中華佛學研究所論叢十八）、法鼓文化（台湾）、一九九八年〈汪娟〉
斉藤隆信、「發願文小考——成立と展開——」、『浄土宗学研究』第二五号、一九九八年〈斉藤〉
塚本善隆、『唐中期の浄土教』、法藏館、一九七五年〈塚本〉

法山直然、「善導大師の信仰——広懺悔文の出典について——」、『佛教論叢』第三七号、一九九三年〈法山〉
広川尭敏、「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」、『善導大師の思想とその影響』（大東出版社）、一九七七年〈広川①〉
広川尭敏、「敦煌出土七階仏名経について——三階教と浄土教との交渉——」、『宗教研究』第五五巻第四輯（二五一）、一九八二年〈広川②〉
松陰了諦、『往生礼讃本文校異並に前序の研究』、真宗学研究所、一九三七年一月〈松陰〉
宮井里佳、「曇鸞から道綽へ——五念門と十念——」、『日本佛教学会年報』第五七号、一九九二年〈宮井〉
矢吹慶輝、『三階教之研究』、岩波書店、一九二七年〈矢吹〉

註

（1）曇鸞造の『讃阿弥陀仏偈』の現行本（T47,420c-424b）には、『往生礼讃』に見られる定型表現（二節参照）と同一のものが見られるが、これらの定型表現は、後世、おそらく日本において、付加されたものと考えられる。敦煌写本であるS2723、及び龍谷大学図書館赤松文庫蔵本には定型表現を欠く。また、円空書写（1243年）模写本（『大正蔵』対校乙本）にも見られない（〈石田〉参照）。但し『讃阿弥陀仏偈』は、各讃歎の偈の末句に「帰命礼」「故頂礼」「是故稽首……」と礼拝の言を配している。この点においては、儀礼的な形を持つと言える。

（2）曇鸞『論註』巻下には「菩薩之法、常以昼三時夜三時、礼十方一切諸仏。不必有願生意。今応常願生意故、礼阿弥陀如来也」（T40,835b）とある。また道綽の伝記には、「六時篤敬、初不欠行、接唱承拝、生来弗絶」（『続高僧伝』巻二十、T50,594b）とある。

（3）現行本は「南無至心帰命礼西方阿弥陀仏」と、冒頭に「南無」がついている。しかし、敦煌諸写本、及び智昇撰『集諸経礼懺儀』所収本には「南無」はない。日本伝存のものでも、平安末期（1175—1180年頃）書写の七寺蔵本（首欠。尾題「阿弥陀往生礼仏文一巻」）には「南無」はない。したがって「南無」のない形が元来のものであると考えられる。見た限りで「南無」が付加された最古のものは、建暦三（1213）年（法然没翌年）書写の誓願寺蔵本である。「南無」は、日本において、しかもおそらく法然活躍頃に、付加されたのではないかと推測できる。

　七寺蔵本は、華頂短期大学・落合俊典教授に資料を賜った。誓願寺蔵本は、西山短期大学・中西随功教授に御教示賜った上、資料を賜った。両先生に深く感謝する。

（4）定型句Bに関して、§5では、観世音菩薩文、大勢至菩薩文の後にそれぞれ讃歎の偈文が入っている（T47,445b）が、智昇

撰『集諸経礼懺儀』巻下所収本（T47, 472b）、及び敦煌諸写本にはないので、本来無いものと考えられる。§6-1では、「至心帰命礼西方極楽世界観音勢至諸菩薩清浄大海衆　願共諸衆生　往生安楽国」（T47, 447a）とまとまったような形を取る。智昇本巻下所収本はそれを支持する（T47, 473c）。しかし智昇本巻上所収本（T47, 461c）は、定型句Bと同じである。したがって、いま定型句Bの設定を否定するには至らないと考える。

（5）作者の特定できるものは§3-1、§4、§5。§2は「沙門善導謹依大経採集要文」と記されている通り、大概、魏訳『無量寿経』の往覲偈（東方偈）（T12, 272c-273b）から取られている。§1は、大経（魏訳『無量寿経』T12, 270a-b）に述べられる阿弥陀仏の十二光名を礼讃するもの。曇鸞の『讃阿弥陀仏偈』の冒頭には、十二光名讃歎の偈があり、敦煌写本の中にも「十二光名礼懺」がある。いずれも同一ではないが、これらを基に、善導の浄土儀礼に合うような形で収録されたものと考えられる（七節に考察）。

（6）智昇撰『集諸経礼懺儀』は、智昇撰（730年）『開元釈経録』に記載（巻二十「入蔵録下」（T55, 697c）等）されていることから、それまでに成立したことがわかる。

（7）智昇撰『集諸経礼懺儀』巻上（Z1）には、多種の礼懺儀が収録されている。その区分は明確ではないが、〔七階礼懺〕、十方仏名経、大集経呪、文殊師利礼法身仏文、讃西方礼阿弥陀仏文、五十三仏名、華厳偈等、阿弥陀仏呪、三十五仏名、二十五仏名、昼夜六時発願文、三厨経、等が収録されている。そのうち「讃西方礼阿弥陀仏文」に始まる部分には、『往生礼讃』に関わる資料、Z1-1 善導造礼讃偈、Z1-2 善導造礼讃偈の別行本、Z1-3 十二光礼讃偈、が見られる。巻下には、『往生礼讃』全体が収録されている（Z2）。Z2 がありながら、重複する Z1-1、Z1-3 が収録されていることは、注目に値する。善導造の礼讃偈（＝§6-1）、十二光礼讃偈（＝§1-1）の重要性を示すものであろう。

（8）§2及び§4の単独本については未調査。いずれも珍しい内容のものではないと思われる。§5については、正倉院蔵『聖武天皇宸翰雑集』の「隋大業主浄土詩」に、また法照の広（P2066）・略（『浄土五会念仏略法事儀讃』末、T47, 489bc）本に収録されていることが知られており、既に対照研究も行なわれている〈塚本、p.206～〉〈広川①、p.121〉。今これらの詳細を論ずることは、本稿の意図を離れ煩雑になるので控えることとする。

（9）迦才は生没年不詳。『浄土論』には、貞観二十二（648）年の記事（巻下、姚婆没年。T47, 100a）があるので、それ以降の成立。

（10）「至心帰命礼西方阿弥陀仏」は冒頭にひとつあるのみで、各讃歎の偈文の前には配されない。

（11）北京図書館にて現物を見る機会を得たが、紙質などから、七～八世紀以降のもののようである。

(12) P2722は、「沙門思遠讃仏文」(作題)、「往生礼讃文一巻」、「十二光礼懺文」と連写。S2659V(背面)は、首欠、「大唐西域記一巻第一」(尾題)、「往生礼讃文一巻」、「十二光礼懺文」と連写。末尾に「往西天求法沙門智厳西伝記写下一巻」とある。

(13) 七階仏名経→七階礼懺文→浄土教系礼懺文(十二光礼)→往生礼讃文→往生礼讃偈、と結論づけられている。私は三階教内の礼懺文の成立過程について定見を持てないままでおり、また十二光礼の扱いに異議があるものの、方向性は同じである。

(14) 「此法正依龍樹毘婆沙、傍潤諸経意。於一日一夜、存略適時。朝午略敬礼用所為三。晡用敬礼略所為。初夜全用。午時十仏代。中夜後夜普礼」(T46, 794a)。

(15) 「寅朝礼懺」「黄昏礼懺」等。

(16) B8317(玉91)「十方仏名」には「午時及諸時礼懺」とある。また「敬礼法」序に見える「午時十仏」(T46, 794a)は、十方仏名経を意味するのであろうか。一方、「十方仏名経」には「晨朝清浄偈」が用いられることがあり(対応表12)、晨朝に行なわれる可能性もある。

(17) B8318(崑96)本には「上元三年」の書写年が記されている。これは六七六年に取る説〈汪娟、p.182〉と、七六二年に取る説〈池田、p.306〉とがある。六七六年であれば、善導存命中となる。北京図書館にて現物を見る機会を得たが、紙質からは七六二年説の方が妥当なようである。いずれにしても、識語が明記された中では比較的早い時期の写本である。

(18) 善導存命中と思われる「乾封未年四月」(六六六または六六七年か〈池田、p.210〉、六七一年?〈汪娟、p.182〉)の識語を持つB8326(河55)「七階仏名一巻」(尾題)には、「十方仏名」が記される。そこでは、十方仏礼仏、至心懺悔、至心発願、至心懺悔を内容とする。至心懺悔等の文は、他の十方仏名経とも善導本ともかなり異なる。「十方仏名」は後夜無常偈、午時無常偈に続いて書写されているが、それ以前は、欠損のためわからない。

(19) 汪娟氏の言う「七階礼」〈汪娟、p.115〉に同じ。広川氏は、「七階仏名経」から「七階礼懺文」への発展を考え、両者を分別し、その原型を推定しておられる〈広川②〉。しかし、両者の分別は必ずしも明確でないように思われる。

(20) 註(18)参照。写本前欠のため、「七階礼懺」は確認できない。

(21) 但し4梵唄(如来唄)は、「敬礼法」に(『法華三昧懺儀』にも)見られない。いつから、又どこで導入されるのか不明。

(22) 但し、「往生礼讃文」には、8、9の間に「作梵竟」の字句がある(後唄かと推測される。対応表註参照)。「十二光礼」には、7、8に続いて、9後唄、10説偈発願(法華成仏偈)とある(この順は、「七階礼懺」11、12に同じである)。「往生礼讃文」とは、後唄の位置、法華成仏偈を用いる点が異なる。

(23) B8326(河55)の「十方仏名」(註18参照)。また法儀次第は異なるが、「金剛五礼」「地蔵菩薩懺悔発願法」もそうである

〈汪娟、p.212～／p.293〉参照）。

(24) §6-2広懺悔については未考。これが、三十巻本『仏名経』を基に作られていることは、明らかにされている〈法山〉。

(25) 例えばP2722・S2659V「十二光礼懺文」には「請仏作梵軌儀一切如常」と記され、礼讃偈以外の儀礼的な部分を欠く。そこから推測すれば、儀礼的な部分が記されない場合でも、通常の儀礼を行なっている可能性がある。

(26)「及善知識」が「善知識」に、「法界衆生」が「法界衆」になっている点が、定型句Cと異なる。

(27) 定型句A「哀愍覆護我……」は、「七階礼懺（10一切誦）」に見られること、『勝鬘経』(T12,217b)を出典とすることはわかったが、この位置に配される理由は未詳。

(28)「往生礼讃文」の定型句Bには、勢至文、清浄大海衆文のそれぞれ後に、§1-1の定型句B′の割注（T47,440b）と同一の文章が入り込んでいる。「往生礼讃文」の成立と§1-1との深い関係を示唆する資料の一つである。

楞伽宗雑考

古賀英彦

一

楞伽師資記の道信章に、

唐朝蘄州双峯山道信禅師、粲禅師の後を承く。其の信禅師は再び禅門を啟き、宇内に流布せしむ。

と言う。何気ない叙述のなかに、当時の禅宗の実情が明かされている。四祖道信は、禅宗中興の祖と見られているのである。

初祖菩提達磨から四祖五祖の東山法門を経て、いわゆる北宗の神秀にいたるまでの禅宗を、胡適博士は楞伽宗と呼んでいる（「楞伽宗考」『胡適文存』四集一九四頁以下参照）。楞伽宗という呼び名は、博士の考えついたものではなくて、古くからあったことが正倉院文書の記録によって知られる。菩提達摩述とされる四巻楞伽抄が楞伽宗要論とも呼ばれていたのである（関口真大『達摩大師の研究』四二一頁参照）。楞伽経に由来する名称であることは言うまでもない。

達磨が二祖慧可に四巻楞伽経を授けたという話は、周知のとおり、続高僧伝の慧可章に記録されている。しかる

に続高僧伝の著者道宣は、唐の貞観十九年（六四五）にいったん作業を完了したのであるが、乾封二年（六六七）に亡くなるまで増広の作業を続けた。貞観十九年といえば、あたかも玄奘の帰朝した年であり、その新訳仏教がいかに強烈な影響を当時の仏教界に与えたかは、これもまた周知のところである。新たな展開を見せはじめた仏教界の様子を、歴史家道宣としては書き加えて行かねばならなかったであろう。

楞伽経の伝持についても、実は、最晩年の増広であることの明らかな巻三十五法沖伝に詳細に記されているのである。このことから推して、楞伽宗の歴史についての知識が増えるにつれて、道宣は随時書き加えて行ったものと思われる。

慧可伝の書きぶりもそのように見えるのである。伝記が一段落したところで、「時有林法師」と慧可の同学のことを述べ、さらに話をもどす形で、

初達磨禅師以四巻楞伽授可曰、我観漢地、唯有此経。仁者依行、自得度世。

と楞伽経伝授のことに触れ、それから慧可も林法師も共に賊に臂を斫られた逸話を語り、

毎可説法竟曰、此経四世之後、変成名相、一何可悲。

という慧可の言葉でしめくくる。ここらあたりほとんど文理を成さないと胡適博士は言う（「楞伽宗考」二一一頁）。続けて博士の言うところを引用しよう。

又如此伝之末附慧満小伝、其末云……

故満毎説法、云、『諸仏説心令知心相是虚妄法。今乃重加心相、深違仏意・文増議論、殊乖大理。』故使那満等師常齎四巻楞伽以為心要、随説随行、不爽遺委。後於洛陽中無疾坐化、年可七十。

這一段文理大不通！『故使那・満等師』、是誰『故使』呢？応該是慧可了？決不是慧満了吧？然而下文『無疾坐化、年可七十』的又是誰呢？又像是説慧満了。

ここには道宣が随時書き加えを行ったあとを見てとることができる。しかし不幸にも伝写人の破壊活動によってバラバラにされ、読めなくなったのであるとして、胡適博士は原形の復元を試みる。

初、達摩禅師以四巻楞伽授可、曰、『我観漢地、惟有此経。仁者依行、自得度世。』毎可説法竟、曰、『此経四世之後、変成名相、一何可悲』故使那・満等師常齎四巻楞伽、以為法要。随説随行、不爽遺委。

この三段の文はもともと一まとまりのものとして、原稿の上方に添注してあったのが、伝写のおりにバラバラにされ、全体の意味が通りにくくなったのだという。はじめてこの説を目にしたときには、あざやかな手並みに感じ入ったものであるが、よくよく考えて見ると、伝写人がいかなる気紛れを起したとしても、一まとまりであったものが現存のテキストに見るほどにまでバラバラになったとは考えにくい。はじめから現存のテキストの通りであったとする方が自然であろう。

最近慧可伝のこのくだりを読んでいて、胡適博士の考証を念頭においていたわけではないけれども、別箇の読みの成り立つことに気が付いた。この読みに従えば、「這一段文理大不通」と言わずに済むのである。文脈を辿って見よう。

林法師という慧可の同僚が居た。

話はさかのぼって、達摩禅師は四巻楞伽経を慧可に授けて言った。「我れ漢地を観るに、唯だ此の経有るのみ。仁者依りて行ずれば、自ら世を度る（世間を超出する）ことを得ん」と。のち慧可も林法師も、頭陀を行じていたところ、賊に臂を斫られた。慧可は説法しおわるごとに「此の経は四世の後、変じて名相と成らん。一に何ぞ悲しむ可き」と言った。

那禅師という者がおり、慧可の弟子となって頭陀を行じた。

慧満という者がおり、那禅師の弟子となり、やはり頭陀を行じた。故に満は説法する毎に云く、諸仏の心を説

くは、心相は是れ虚妄の法なりと知らしめんとするなり、と。
今乃ち重ねて心相を加え、深く仏意に違う。又た論議を増して殊に大理に乖けり。故に那満等の師をして常に四巻楞伽を齎し、以て心要と為し、随説随行し、遺委に爽わざらしめたり、後、洛陽に於いて疾い無くして坐化せり。年は七十なる可し。斯の徒は並びに可の宗系、故に別叙せず。
この読みが胡適博士の読みと違う点は、慧満の言葉を「諸仏説心、令知心相是虚妄法」の一句に限るところである。「今乃」以下は地の文として読む。「今乃重加心相、深違仏意。又増議論、殊乖大理」というのは、慧満の語を承けた、道宣の感想である。したがって「故使」したのは博士の言うとおり慧可であり、「無疾坐化、年可七十」というのも同様慧満である。
このように読むならば、この一段は文理が通じるのである。そればかりか思わぬ余得をもたらす。それは楞伽経伝持の在り方についての、道宣の論評である。楞伽経をどう見ていたかを示す点からも貴重である。巻三十五法沖伝において、道宣は次のように言う。
其の経は本是れ宋代の求那跋陀羅三蔵翻じ、慧観法師筆受せり。故に其の文理克く諧い、行質相い貫く。専ら唯だ恵を念ずるのみにして、話言に在らず。後に於いて達摩禅師これを南北に伝えて、忘言忘念、無得正観を宗と為せり。後、中原に行き、恵可禅師創めて綱紐を得たり。魏境の文学は多くこれに歯せず、宗を領し意を得る者の時として能く啓悟せらるるのみ。今は人代転た遠ざかるを以て、後学を紕繆すること、可公の別伝に略して以てこれを詳かにせり。
五祖弘忍は道宣と同時の人であるが、楞伽師資記弘忍章は、直弟子玄賾の撰した楞伽人法志を引用してその言葉を伝える。
玄賾、咸亨元年を以て双峯山に至り、恭しく教誨を承け、敢えて奉じて駆馳せり。首尾五年にして往還三たび

覯ゆ。道俗斉しく会し、仂身供養せり。楞伽の義を示すことを蒙るに、云く、此の経は唯だ心に証して了知するのみ、文疏の能く解するには非ず、と。

さかのぼって四祖道信は、

決して須らく文字語言、有為の聖道を断絶すべし。独一に浄処して自ら道果を証せよ。

と言っている（師資記道信章）。これは楞伽経——虎関師錬の分段によると、第五十九段善語義相分——にもとづく言葉である。

爾の時大慧菩薩は仏に白して言わく、世尊よ、世尊の所説の如きんば、菩薩摩訶は当に語と義とに善かるべし、と。云何なるをか菩薩は語と義とに善しとなす。云何なるをか語と為し、云何なるをか義と為す。仏は大慧に告ぐらく、大慧よ、諦聴、諦聴、善くこれを思念せよ。当に汝が為に説くべし。大慧は仏に白して言わく、善哉、世尊よ。唯然として教えを受く。仏は大慧に告ぐらく、云何なるをか語と為す。謂く、言と字との妄想と和合せるもの、咽喉唇舌、歯齗頬輔に依りて彼我言説するに因り、妄想習気の計著より生ずる、是れ名づけて語と為す。大慧よ、云何なるをか義と為す。謂く、一切の妄想相と言説相とを離る、是れ名づけて義と為す。大慧よ、菩薩摩訶薩は、是くの如き義に於いて、独一に静処して、聞思修の慧もて、自らに縁りて覚了し、涅槃城に向う。

「妄想」というのは一般には「分別」と訳される術語である。つまり「語」とは、分別と結合している言語文字、日常の対話で用いられる言葉のことである。「義」という術語にはいろいろな意味があるけれども、楞伽経において「語」と対照して問題にされる場合には、仏法の第一義、真実を意味する。一つ一つの語に対応する意味内容のことではない。つまり言葉そのものについて理論的に吟味しているわけではないのである。言葉が仏法の第一義、真実を表現できるかどうかという点を問題にするに過ぎない。

大慧は復た仏に白して言わく、世尊よ、為た言説即ち是れ第一義なりや、為た所説の者是れ第一義なりや。仏は大慧に告ぐらく、言説是れ第一義なるには非ず。亦た所説是れ第一義なるにも非ず。所以の者は何ぞや。謂く、第一義聖楽なる、言説もて入る所、是れ第一義なれば、言説は是れ第一義には非ざるなり。第一義なる者は、聖智自覚の得る所にして、言説妄想覚の境界には非ず。是の故に言説妄想は第一義を顕示せず。言説なる者は、生滅動揺し、展転して因と縁とより起る。展転して因と縁とより起る者は、彼は第一義を顕示せず。大慧よ、自他の相は無性なるが故に、言説相は第一義を顕示せず。復次に大慧よ、自心現量に随入するが故に、種々相なる外性は非性なれば、言説妄想は第一義を顕示せず。是の故に大慧よ、当に言説の諸の妄想相を離るべし。(27段)

第一義は聖智自覚所得であって、言葉の領域には属さない。したがって言葉は第一義を顕示できない。故に言葉は捨離せねばならない、と言う。ただ言葉は、第一義であるところの第一義聖楽へ得入するための媒介となる、とされている点に注目しておかねばならない。

爾の時世尊は復た大慧菩薩摩訶薩に告げて言わく、諸の修多羅は悉く衆生の希望心に随うが故に、為に分別して説き、其の義を顕示せんとするも、而も真実は言説に在るには非ず。鹿の渇想の群鹿を誑惑するが如し。鹿は彼の相に於いて水性を計著するも、而も彼には水無し。是くの如く、一切の修多羅の説く所の法は、愚夫をして歓喜を発さしめんが為の故にして、実の聖智の言説に在るには非ず。是の故に当に義に依るべし、言説に著すること莫れ。(23段)

大慧よ、若しくは説いて言う有らん、如来は文字に堕せる法を説く者なりと、此れは則ち妄説なり。法は文字を離るるが故に。是の故に大慧よ、我等諸仏及び諸菩薩は、一字をも説かず、一字をも答えず。所以の者は何

ぞ。法は文字を離るるが故に。（73段）

大慧復た仏に白して言わく、世尊の説く所の如きんば、我れは某夜に最正覚を得てより、乃ち某夜に般涅槃に入るに至るまで、其の中間に於いて、乃至一字すらも説かず、亦た已説当説せず。不説是れ仏説なり、と。（55段）

「非真実在於言説」「法離文字故」「不説是仏説」、言葉に対する楞伽経の立場を、これらの句は端的に示すものである。この立場が禅宗の不立文字の思想を導いたことは言うまでもないが、伝法宝紀はすでに、達磨が慧可に楞伽経を授けたことが不立文字の始まりであると見なしているようである。その論に言う、

昔し我が本師の、世を見て法を度する所に説くに当り、皆な其の根性に随って証入することを得たる者は、言説自ら忘ずればなり。滅度の後に逮んで、諸の羅漢は方めて共に結集し、仏在世時に嘗って説きし所の法、文字に著されて経と為れり。……漢魏已降に洎んで、訳して中華に至る。帰学の徒は多く言説に依りて、文を分ち字を析き、数義紛然として智を飾り詞を蔓らす。……其の法席に光歩して坐して談柄を揺がす者は、群学輻湊して徒らに仰いで焉を亹とするも、未だ其の門に悟入し、心に其の理を証するもの有らざるなり。是の故に、天竺の達摩は裳を褰げて迷えるを道（みちび）き、其の言語を息めしめ、其の経論を離れしめたり。

またここでも留意しておかねばならないことは、楞伽経は、言葉は仏法の第一義、真実を顕示することはできないとはするけれども、言葉の有用性そのものまで否定するものではないということである。

復た次に大慧よ、語と義とに善き菩薩摩訶薩は、語と義とは異なるに非ず異ならざるに非ずと観ず。義と語とも亦た復た是くの如しと観ず。若し語は義と異ならば則ち語に因りて義を弁ぜざらん。而も語を以て義に入ること、灯もて色を照らすが如し。（59段）

言葉は真実を顕わすものではないが、あたかも灯火がものの在りかを照らして導くように、真実への悟入のよす

がとなるものである。このことはすでに二九段において言われていた。

我等諸仏及び諸菩薩は、一字を説かず、一字を答えず。所以の者は何ぞ。法は文字を離るるが故に。義を饒益して説かざるには非ず。言説する者は、衆生の妄想の故なり。大慧よ、若し一切法を説かざれば、教法は則ち壊せん。(73段)

師資記道信章に「経に云く、如来の世に現われて説法する者は、衆生の妄想の故なり」というのは、ここに出所がある。教法を護持するために衆生の妄想分別にしたがって、衆生にわかる言葉を使って説法するということは、禅僧の饒舌を弁明するであろう。また「義を饒益して説く」つまり言葉によっては顕わせない真実を照らす言葉は、すでに師資記神秀章の末尾に典型的なかたちで現われているような、

又云、身滅影不滅、橋流水不流。

又見飛鳥過、問云、是何物。

晦渋ないわゆる禅語となるであろう。

そもそも楞伽経の特異性は、ひたすら「修行者(yogin)」のためにのみ説かれているところにある。大乗仏教の教説が網羅されているけれども、それは一応心得た上ですべて放擲するためである。ただ「自性清浄、客塵所覆」(80段)の如来蔵説が基調となっていることは否めない。

菩薩摩訶薩は独一に静処し、自覚観察して他に由らず、見の妄想を離れ、上上昇進して如来地に入る。是れ自覚聖智相と名づく。(50段)

慧可とその宗系が頭陀を行じたことは前に見たとおりであるが、楞伽を心要とする修行者(yogin)として当然のことであったであろう。「此経四世之後、変成名相」というのは、法沖伝から知られるように、幾人もの学者が注釈を書いた事態を嘆くものであろう。「名相」というのは言語文字による表現のことである。しかるに慧満の語

にある「心相」というのは、虚妄法であるから、唯識教学がこまごまと描いて見せるような、心の種々相のことであろう。

楞伽経が一番くわしく説くのは唯識説である。まさしく「諸仏説心」の経典の一である。しかしそれを宗旨とするのではない。

しかるに「理幽難顕、名相易持」（伝灯録二十八大殊慧海語）である。「諸仏は心を説いて、心相は是れ虚妄法なることを知らし」めた部分は、注釈家の腕の見せどころとなったに違いない。(1) 楞伽を心要とする修行者（yogin）としては、常に警戒していなければならなかったわけである。

慧可の四世の後といえば、玄奘が帰朝して新訳仏教を紹介し、道宣が続高僧伝の増広をつづけた時期と重なる。「今乃ち重ねて心相を加え、深く仏意に違う。又た論議を増して殊に大理に乖けり」という道宣の論評が、成唯識論の翻訳に始まる一連の動きをも視野に入れてなされたとするならば、慧可の別伝はかなり遅い時期に書き加えられたものとせねばなるまい。(2)

では楞伽経は一切の教説を排除するだけで、何も主張しないのかというと、そうではない。「一切法不生」ということを言う。「無生」と言い換えてもいる。一切の教説の排除も、この「無生」という立場からなされるのである。

二

法沖伝によると、

沖は楞伽の奥典の沈淪して日久しきを以て、所在に追訪して、夷険を憚かること無し。

と言う。法沖は若いころ安州において、慧嵩（五四七—六三三）について楞伽経を学んでいるから、埋没して日が久しいというのは、晩年しかも長安洛陽を中心とする仏教界の情況だったのであろう。なぜこのように情熱をかたむけて探しまわったのであろうか。

伝には長安弘福寺の霊潤との問答が載っている。どうしてわざわざ遠くからやって来たのかと問われたのに対し、都では一乗が説かれることがないと聞いて、一乗を宣揚しようと思ってやって来たのだと答えている。玄奘をやり込めた逸話と考え合わせると、明らかに新訳仏教への対抗意識から来るものである。ただ一乗を説くのは楞伽経だけではないから、このために探しまわったのではないであろう。

伝には、

沖は一生、遊道を務めと為し、曽つて栖泊する無し。僕射于志寧曰く、此の法師は乃ち法界の頭陀僧なり。名実もて之を拘す可からず。

と言う。また、

沖公は経術に従ってより、専ら楞伽の命家を以てし、前後敷弘するもの将に二百遍ならんとす。須うれば便ち引を為して曽つて未だ文に渉らず。而して通変縁に適い、勢に寄せて陶誘す。意を得ること一の如きも言に随って便ち異なれり。師学する者は苦ろ（ねんご）に義を出ださんことを請えり。乃ち告げて曰く、義なる者は道理なり。言説するすら已に麤なり。況んや舒べて紙に在るは麤中の麤なり、と。事止むことを獲ず疏五巻を作り、題して私記と為せり、今盛んに之を行う。

法沖もまた慧可の宗系と同じく頭陀僧であり、楞伽を心要とする「修行者（yogin）」であった。楞伽経を求めた所以はそこに在ったのではないか。

所在に追訪して夷険を憚かる無し。可師の後裔の盛んに此の経を習うに会い、即ち依りて師学す。

楞伽経探求のおり慧可の後裔に邂逅したわけである。道宣が楞伽宗の存在を知ったのも、法沖の活動を通じてであったであろう。道宣は言う、

今、師承を叙べて、以て承嗣の学する所は歴然として拠有りと為す。達摩禅師の後に恵可と恵育との二人有り。育師は道を受けて心に行じ、口に未だ曾つて説かず。可禅師の後に粲禅師、恵禅師、盛禅師、那老師、端禅師、長蔵師、真法師、玉法師あり。已上は並びに口に玄理を説くのみにして文記を出ださず。

続高僧伝に四祖道信の伝記はあるけれども、三祖僧粲のものはなく、その名は右の系譜中に見るのみで、両者の師承関係をはっきりと述べた箇所はない。道宣が知らなかったのか、あるいは実際になかったのか、いずれにしろ道信は中興の祖と見られているのであるから、その禅法は楞伽経と深くかかわっていたはずである。

宋高僧伝八道俊伝に、

釈道俊は江陵の人なり。枝江の碧澗精舎に住し、東山の無生法門を修せり。即ち信忍二祖、其の所化の法を号す。

と言う。念仏鏡末第三念仏対坐禅門（大47―一二八b）に、

問う、阿弥陀仏を念ずるは、坐禅看心して無生観を作すに何如ん。答う、阿弥陀仏を念ずれば、浄土に往生して速やかに仏果を成ず。無生観門に勝ること百千万倍なり。何を以て知るを得るや。維摩経に准ずるに言く、譬えば虚空に宮室を造立すれば終に成ること能わざるも、地上に造作すれば随意無礙なるが如し、と。無生看心も亦た是くの如し。何を以ての故ぞ。無生は即ち是れ無相、無相は即ち是れ虚空、所以に成ること難し。念仏の法は事理双修す、猶お地上に宮室を造立するが如し、所以に成ること易し。

とあるが、恐らく当時の禅法の代表として、東山法門の無生観を挙げたものであろう。

続高僧伝二十六善伏（六六〇卒）の伝に、

又た荆襄蘄部に上りて信禅師に見るに、示すに入道方便を以てす。

というのが、師資記に引く入道安心要方便法門のことであるのは言うまでもない。

其の信禅師は再び禅門を歙き、宇内に流布せしむ。菩薩戒法一本有り。及び入道安心要方便法門を制し、有縁根熟者の為に説けり。

と言う。続いて、

我が此の法要は、楞伽経の諸仏心第一に依る。

と本文の引用が始まる。諸仏心第一というのは楞伽経巻一偈答の段の偈文「大乗諸度門、諸仏心第一」に出所がある。大乗のもろもろの教えは諸仏の心髄である、というのであるが、楞伽経の場合は前述したように「一切法不生」「無生」の教えであった。これにもとづいて、東山法門の無生観は工夫されたのではないかと思われる。

まず楞伽経が、自らの教説を従来のものに対して、どのように位置づけているかを見ておこう。

空なるが故に空と説くには非ず、無生なるが故に空と説くなり。(75段)

即ち是れ無生なれば自性を離るるなり。(22段)

我は因を説かず、無因を説かず。惟だ妄想の摂所摂性施設の縁起を説くのみ。(68段)

最後のものの後半、唐訳では「唯だ妄心の能所取に似るに依りて縁起を説くのみ」となっている。妄想分別を所取能取の性質あるものとして施設(prajñapya)して縁起を説くというのである。「無生」が空・無自性より優位に在ることは文面から明らかであるが、縁起についても、「無生」は施設以前であるからそう見なし得るであろう。

第三段邪正見異分は総論とも言うべきものである。「復た次に大慧よ、三有を妄想する苦の滅にして、無知愛業の縁の滅なる、自心所現の幻境に随見することを、今当に説くべし」と始めて、まず有と無とを妄想分別する邪見を批判したのち、正見について述べる。

大慧よ、若し復た諸余の沙門婆羅門、自性を離れたること浮雲火輪揵闥婆城のごとく、無生なること幻燄水月及び夢のごとき内外のものは、心の現われなるを妄想する無始の虚偽よりするものにして自心を離れずと見なば、妄想の因縁は滅尽せん。妄想の説所説と観所観を離れん。受用建立身の蔵識の、識の境界に於ける摂受及び摂受者は相応せざらん。無所有の境界なる、生住滅を離れて自心起に随入するものの分別もて、大慧よ、彼の菩薩は久しからずして当に生死涅槃平等なるを得べし。

「虚偽」(prapañca)というのは普通には戯論と訳され、幻夢のような一切法を有なり無なりと分別妄想する元凶である。「蔵識」は阿頼耶識であり、「受用建立身」(deha-bhoga-pratiṣṭhā)は玄奘の訳語では受用具・身・器であり、「摂受」「摂受者」(grāhya-grāhaka)はいわゆる所取能取である。「無所有境界」(nirābhāsa-gocara)は楞伽経における究極の境地で、「超度一切心意意識、自覚聖境界」(66段)のことである。「随入するものの分別」の「分別」(vibhāva)は、玄奘は観修と訳す。妄想分別のことではない。

第六十段に「諸仏菩薩は無所有法を観じ、不生不滅を見て有無品を離る」と言う。「自心現量」(svacitta-dṛśya-mātra)「唯心」(citta-mātra)ということを如実に知るならば、有と無との分別は止み、したがって生滅する現象は無くなるというのである。

大悲巧方便なる無開発方便もて、大慧よ、彼は、一切衆生界は皆な悉く幻の如きことと、因縁に勤めざることと、内外の境界を遠離したることと、心外に見る所無きこととに於いて、次第して無相処に随入し、次第して地より地に至る三昧境界に随入し、三界は幻の如しと解し、分別観察して当に如幻三昧を得べし。自心現の無所有に度(わた)り、般若波羅密に住することを得ん。彼の生の所作方便を捨離せん。金剛喩三摩提もて、如来身に随入し、如如の化に随入し、神通自在にして慈悲方便もて具足荘厳し、等しく一切仏刹外道入処に入り、心意意識を離れて、是の菩薩は漸次に転身して如来身を得ん。

「三界如幻」と見ることは、三界唯心と見ることに等しい。つまり心外に有と無とを分別することがないのである。それが「如幻三昧」である。「一切法相は計著する所無くして如幻三昧身を得」(7段)。

大慧よ、是の故に如来随入身を得んと欲する者は、当に陰界入と心と因縁の所作方便たる生住滅と妄想の虚偽とを遠離して、唯心に直進すべし。無始虚偽の過なる妄想の習気の因ある三有を観察して、無所有なる仏地の無生を思惟し、自覚聖趣に到り、自心に自在にして無開発行に到り、衆色に随う摩尼の如く、衆生の微細の心に随入して、心量に随わしめて度し、諸地漸次に相続して建立す。是の故に大慧よ、自悉檀に善きこと応に当に修学すべし。

「所作方便」(kriyā-yoga)は前節にも出て来たが、随伴する作用を言うようである。たとえば因縁は生滅という現象なしには働き得ない。反対に、生滅は因縁という法則なしには起り得ない。因縁という法則と、生滅という現象とによって、有と無とは存在するのである。それゆえ楞伽経は、因縁も生滅も否定するわけである。「無始虚偽の過」の「過」(dauṣṭhulya)は普通には粗重と訳される。また前節にもあった「不開発」(anābhoga)は無功用と訳される。「心量」(citta-mātra)は直前においては「唯心」と訳されていた。

総論の言うところを簡単に要約すれば、「唯心」「如幻」「無生」を自覚することによって、修行者は如来身を得て仏事を行う、ということになろう。

復た次に大慧よ、一切法は不生なりとは是れ過去未来現在諸如来の説く所なり。所以の者は何ぞ。謂く、自心現の性は性に非ず、有と非有との生ずることを離れたるが故なり。一切法は兎馬等の角の如く、是れ愚癡なる凡夫の不実なる妄想自性の妄想なるが故に、大慧よ、一切法は不生なり。(15段)

「妄想自性」(parikalpita-svabhāva)は玄奘訳では遍計所執自性である。自心の現れにすぎないものはものではなく、またそこにおいては有と無とが生起することはないから、一切法は不生でありしたがって不滅である。しか

るに「愚夫の生住滅と（有無の）二見とに堕せるものは、一切性の生ずることを希望し、有と非有とに生ずることを妄想す」と同じ所に言う。有無は凡夫の妄想に過ぎない。

有も無も成り立たないことを論証しようとする議論ははなはだ難解であるが、次の二つの偈に要点がまとめられているようである。

> 長短有無等は展転して互いに相い生ず。無を以ての故に有を成し、有を以ての故に無を成す。（9段）
> 有を以ての故に無有り、無を以ての故に有有れば、若しくは無は応に受くべからず、若しくは有は応に想うべからず。（71段）

有も無も具体としては認識できないというのであるが、言いたいところは次のようなことであろう。

> 幻人の生ずるが如き、其の実、若しくは生ずること若しくは滅すること有る無し。性も無性も無所有なるが故に。一切法も亦た是くの如く生滅を離れたり。（74段）

幻について有無を論ずることは詮無きことであろう。ただ「如幻」は文字どおり譬喩である。「幻に非ざれば譬え有る無くして、法性は如幻なりと説く。不実にして速きこと電の如し、是の故に如幻なりと説く。」（39段の偈）根底には無常観がある。しかし無常よりも如幻の方が実感に近かったのではないか。

幻のような「自心の現われ」を惑乱（bhranti 玄奘訳では乱識）と言う。

> 爾の時大慧菩薩摩訶薩は復た仏に白して言わく、世尊よ、常の声なる者は何事を説くや。仏は大慧に告ぐらく、惑乱と為す。彼の惑乱なるものは諸聖にも亦た現われ而も顛倒するには非ざるを以てなり。春時の燄、火輪垂髮、揵闥婆城、幻夢鏡像の如き、世間は顛倒し、明智は非なるも、然も現われざるには非ず。
> 大慧よ、彼の惑乱なる者は種々に現わるること有るも、惑乱は無常と作るには非ず。所以の者は何ぞ。謂く、性と非性とを離るるが故に。大慧よ、云何なるか性と非性とを離れたる惑乱なる。謂く、一切愚夫は種々の境

界あるが故に、彼の恒河の如く、餓鬼の見と不見との故に惑乱の性無くして、余に於いて現わるるが故に無性には非ず。(37段)

恒河の水は、餓鬼には膿と見えるわけであるけれども、膿と見る点からすれば、実際には膿ではないのであるから有ではない。また水と見ない点からすれば、他の者には水が見えるわけであるから無でもない。

諸聖は此の惑乱に於いて顛倒の覚を起こさず、不顛倒の覚にも非ず。大慧よ、除だ諸聖は此の惑乱に於いて少分の想有るのみ。聖智の事相あるには非ず。

凡そ有なる者は愚夫の言説にして、聖の言説には非ず。(同)

第二十五段修行方便分には、修行者として成就しなければならない、四つの実践項目が挙げられている。その中に善分別自心現というのがある。

云何なるか菩薩摩訶薩善く自心現を分別する。謂く、是くの如く観ず。三界は唯だ心の分斉にして、我我所を離れ、動揺無く去来を離るるも、無始虚偽の習気の熏ずる所にして、三界の種々なる色行に繋縛せられ、身財建立の妄想に随入することもて現われたり、と。

「色行」の行(upacāra)は普通には仮説と訳される。

自心現量を覚知すること能わずして妄想を生じ、外性を攀縁して、外道の法の如く我と諸根と義との三合して知生ず。自心現を覚すれば則ち妄想は生ぜず。妄想生ぜざれば空無相無作にして三脱門に入る、名づけて解脱と為す。(68段)

楞伽経がいわゆる唯識観の手順を踏まずに、唯心から直ちに無生に至るのは、唯識説が一般向きに理論化されているのに対して、楞伽経はもっぱら修行者を相手として直接体験を求めるからであろう。

彼(惑乱)は事の有るにも非ず、事の無きにも非ず。大慧よ、即ち彼の惑乱の妄想せられざるとき、諸聖の心

意意識の過なる習気の自性法の転変性をば、是れ名づけて如と為す。是の故に如とは離せる心なりと説く。我れは此の句を説きて想を離れたることを顕示せり。即ち一切の想を離れたりと説けり。（37段）

「転変性」（parāvṛtti-bhāva）とはいわゆる転依することである。一切の分別妄想を離脱した諸聖の心を真如と言う。いわゆる自性清浄心である。しかるに諸聖は衆生と別の世界に居るわけではない。

聖は惑乱を見ず、中間に亦た実無し。中間に若し真実あらば、惑乱は即ち真実ならん。

一切の惑を捨てて、若し相の生ずる有らば、是れも亦た惑乱と為り、不浄なること猶お翳の如し。（38段の偈）

「中間」というのは「そのなか」の意。「相」は瑞相のたぐい、いわゆる「金屑雖貴、落眼成翳」である。

心意意識こそは分別妄想の根源である。だから前にも引いたように、

心意意識を離れ、是の菩薩は漸次に転身して如来身を得。（3段）

と言われていた。「転身」（parāvṛtty-āśraya）は普通には転依と訳される。「漸次に」と言っているけれども、楞伽経の究極の立場においては、

大慧よ、第一義に於いては次第の相続無し。無所有なる、妄想の寂滅せる法を説けばなり。（78段）

と修行の階梯は否定される。したがって、

北地の禅師は二種の大乗経を明らむ。一には有相大乗、二には無相大乗なり。有相なる者は華厳瓔珞大品等の如く、階級十地の功徳の行相を説く。無相なる者は楞伽思益の如く、真法は次を詮ずること無ければ、一切衆生即涅槃相なり。（法華玄義十上〈大33―八〇一b〉）

という解釈も成り立つであろう。

如来については「大慧よ、彼の不生は即ち如来の異名なり」（72段）と言われている。恒河の沙にたとえるところは興味深い。

大慧よ、恒沙の如きは、一切の魚鼈、輸収魔羅、師子象馬、人獣の践踏するも、沙は、彼は我を悩乱すと念言して妄想を生ぜず。自性清浄にして諸の垢汚無し。如来応供等正覚の自覚聖智の恒河の、大力神通自在等の沙は、一切の外道、諸の人獣等、一切に悩乱するも、如来は念じて妄想を生ぜず。如来は本願もて、三昧の楽を以て衆生を安んずるが故に、悩乱有る無きこと猶お恒沙の如く等しくして異ること有る無し。又た貪恚を断ずるが故に。(82段)猶お恒沙等の如く、悉く一切の過を離れ、流に随って而も性は常なり、是ならば則ち仏の正覚なり。(82段の偈)

三

若し初学の坐禅する時は、一静処に於いて、直に身心を観ぜよ。四大五陰、眼耳鼻舌身意及び貪嗔癡、若しくは善若しくは悪、若しくは怨若しくは親、若しくは凡若しくは聖、及び一切法は、応当に観察すべし、本よりこのかた空寂にして不生不滅、平等無二なり。本よりこのかた無所有にして究竟じて寂滅せり。本よりこのかた清浄にして解脱せり、と。昼夜を問わず、行住坐臥、常に此の観を作さば即ち知らん、自身は猶お水中の月の如く、鏡中の像の如く、熱時の炎の如く、空谷の響の如し。若し是れ有なりと言わば、処処にこれを求むるも見るべからず。若し是れ無なりと言わば、了了として恒に眼前に在り。諸仏の法身も皆な亦た是くの如し、と。即ち知る、自身は無量劫よりこのかた畢竟じて未だ曾つて生れず、今より已去、亦た畢竟じて人の死する無し、と。若し能く常に是くの如き観を作さば、即ち是れ真実の懺悔にして、千劫万劫の極重の悪業も即ち自ら消滅せん。

唯だ疑惑して信を生ずる能わざるを除く。此の人は悟入すること能わず。若し信を生じて、此れに依りて行ずれば、無生の正理に得入せざること無からん。(楞伽師資記道信章)

無生観の骨子を述べたものである。「水中月」「鏡中像」「熱時炎」は、幻のような存在性を示す実在の現象として、楞伽経はしばしば引き合いに出す。「空中響」は二十八段の「風水和合出声」に当り、魏訳では「諸響因人山河水風空屋和合而聞」となっている。その他、この二十八離四句義分には、四句分別の通用しない幻の事例が羅列してある。ただこれ等の譬喩を用いるのは楞伽経に限ったことではない。

「諸仏の法身は幻の如し」という含みは宋訳にも魏訳にもあるけれども、ずばりと言っているのは唐訳のみである。「法身は幻夢の如し、云何ぞ称讃す可き。無性にして無生なるを知る、乃ち仏を称讃すと名づく」と別序の偈に言う。

また「空寂」「不生不滅」「平等無二」「無所有」「究竟寂滅」「清浄解脱」なども、大乗経典に習見するところである。ただ「一切法が清浄にして解脱している」というのは如来蔵説に由来するであろう。としても楞伽経とは限らない。しかるに無生と如幻とが一体となっているのが、楞伽経の如幻三昧であった。

解三界如幻、分別観察、当得如幻三昧、度自心現無所有、得住般若波羅密。(3段)

如幻三昧は如来禅(30段)にほかならない。ただ「意生身を得」(47段)るのであるかぎり、思弁の領域にとどまるであろう。唐代の禅宗に見られるような、生身の人間の禅ではない。ここにおいて、転換の軸となったのが「即心是仏」の教説であった。結論を先に言えば、道信は、即心是仏の思想を如幻三昧に結びつけることによって、如来禅を現実世界のものとしたのである。道信は言う、

無量寿経に云わく、諸仏法身は一切衆生心想に入る。是心是仏、是心作仏、と。当に知るべし、仏即是心、心外に更に別仏無し、と。(師資記道信章)

う、

「心外無仏」ということを最初に言ったのは、恐らく天台智顗であろう。観無量寿仏経疏（大37―一九二b）に言

入一切衆生心想中とは、此の観仏三昧を得て、解入相応す。故に入心想中と言う。是心作仏とは、仏は本是れ無にして、心の浄きが故に有なり。亦た此の三昧に因りて、心は終に作法を成すなり。是心是仏とは、向に仏は本是れ無にして、心の浄きが故に有なりと聞きて、便ち条然として異ること有りと謂う、故に即是と言うなり。心外無仏、亦た仏の因も無し。始学をば作と名づけ、終成は即ち是仏なり。若し当現もて分別すれば、諸仏の法身の己と同体にして、仏を現観する時心中に現わるる者は即ち是れ諸仏法身の体にして心是仏と名づく。己の当果に望めば、観に由りて彼を生ずるをば、心作仏と名づく。

伝によると道信もまた頭陀僧であったが、若い頃、廬山大林寺で十年過ごしている（続高僧伝二十六）。大林寺は天台宗の寺であるから、道信は智顗のこの言葉を知っていたに違いない。

前出の無量寿経の語を引き合いに出すきっかけとして、道信は智慜（敏）禅師訓というものを取り上げている。

又た古時の智慜禅師訓に曰く、学道の法は必ず須らく解行相い扶すべし。先ず心の根源及び諸の体用を知り、理を見ること明浄、了了分明にして惑い無く、然る後に功業は成る可し。一解して千従い、一迷いて万惑う。これを毫釐に失えば、これを千里に差う、と。此れ虚言には非ず。

この智慜禅師が智顗に他ならないことは、関口真大氏の論証するところであって（『達摩大師の研究』第五「証心論」〈燉煌出土〉と天台止観法門）、その言うところの「心の根源」を道信は「仏即是心」と見るのである。

入道安心要方便法門が、

我が此の法要は楞伽経の諸仏心第一に依る。

という言葉で始まることは前に見たとおりであるが、すぐに続けて、

又た文殊説般若経の一行三昧に依る。即ち念仏心は是れ仏にして、妄念は是れ凡夫なり。と言う。それから経文を引いたのち、道信独自の念仏説を述べる。

念仏して心心相続すれば、忽然澄寂にして更に縁念する所無し。大品経に云く、無所念なる者は是れ念仏と名づく、と。何等をば無所念と名づくや。即ち念仏心をば無所念と名づく。心を離れて別に仏有ること無く、仏を離れて別に心有ること無し。念仏は即ち是れ念心にして、求心は即ち是れ求仏なり。所以の者は何ぞ。識に形無く、仏に相貌無ければなり。若し此の道理を知らば即ち是れ安心なり。

大品般若経の語は、菩薩の念仏について説く所に出て来る。仏の相貌によって念仏してはならないというのであるが、何故かと言えば、

是れ諸法は自性として無なればなり。若し法は自性として無ならば、是れ非法と為せば、無所念をば是れ念仏と為す。（大9―三八五c）

「安心」について道信は続ける。

常に仏を憶念して攀縁起らざれば、則ち泯然として無相、平等不二なり、此の位中に入れば、憶仏心は謝して更に徴するを須いず。即ち此等の心は即ち是れ如来の真実法性の身なりと看ず。

「此等」は「このような」の意、「何等」と共に複数を表わすとは限らない。智顗の場合はあくまで観仏が中心であったが、道信においては看心に移行したのである。

五祖弘忍の修心要論の冒頭に次のように言う、

夫れ修道の体を言わば、自ら当身の、本来清浄にして不生不滅なる、分別有ること無く、自性として円満なる清浄の心を識ることにして、此れ本師を見るなり。乃ち十方の諸仏を念ずるに勝る。

東山法門は「当身」の禅を確立したのである。

安心の略説のあと問答が設けられ、その二番目に、問いを欠く断片が置かれている。

坐する時は当に、識心の初めて動くや、運運として流注するを覚すべし。其の来去に随って皆な之を知らしめ、金剛恵を以て徴責し、猶お草木の如く別知する所無からしめよ。知りて知る無きは乃ち一切智と名づく。

これは明らかに観法である。識心の知るはたらきはそのままにはたらかせておいて、草木のように無分別であるようにせよ、というのである。知って知ることのないのはいわゆる無分別智である。無生観による転依のありさまを述べたのである。

そもそも入道安心要方便法門が、達磨二入四行の「如是安心、謂壁観也」という教説にもとづくことは明白である。とすると、「猶如草木無所別知」というのは、道信なりにとらえた「壁観」ではないであろうか。

どういう経路をへたのかは分からないけれども、如来禅は、馬祖道一とその門下に姿を現わす。

心及び境界を了すれば妄想は即ち生ぜず。妄想既に生ぜざれば即ち是れ無生法忍なり。本有今有、修道坐禅を仮らず。不修不坐、即ち是れ如来清浄禅なり。（伝灯録二十八馬祖道一語）

最初の二句は、楞伽経の、

心及び縁を識らざれば、則ちこの妄想を起す。心及び境界を了すれば、妄想は則ち生ぜず。（70段偈文）

という偈文の後半である。「この妄想」というのは所取能取による分別のこと。「了心及境界」は、唯識説で言えば境識倶泯ということであるが、前述したように楞伽経は唯識観を用いないから、直に唯心如幻と見て取ることである。そうすると分別妄想は生じないので、無生観は成就する。

馬祖語の「本有今有」は、前の弘忍の語にあった「清浄之心」について言うもの。「不修不生」は楞伽経本来の立場であった。

百丈広語に「此土初祖云、心如木石」（宇井伯寿『第二禅宗史研究』四一九頁）と言うのは、いわゆる四行論長巻

子の、

問う、云何なるか心是れ道体なる。答う、心如木石。（大拙全集二、一四七頁）

を承けるものであろう。しかるにこの心如木石という言葉は、前に壁観の解釈ではないかと想像した、道信の「猶如草木無所別知」と無関係ではないように思われる。

黄檗の伝心法要に次のように言う。

十方の諸仏に供養するよりは、一箇の無心の道人を供養するに如かず。何が故ぞ。無心なる者は一切心無きなり。如如の体は、内は木石の如く不動不揺、外は虚空の如く不塞不礙、能所無く、方所無く、相貌無く、得失無し。

恒河の沙なる者は、仏の説くらく、是の沙は諸仏菩薩釈梵諸天の歩履して過ぐるも、沙は亦た喜ばず。牛羊虫蟻の践踏して行くも、沙は亦た怒らず。珍宝馨香、沙は亦た貪らず。糞尿臭穢、沙は亦た悪まず、と。此の心即ち無心の心なり。一切相を離れて、衆生と諸仏と更に差別無し。（入矢義高『伝心法要・宛陵録』十二―十三頁）

この仏説は、前節の終りに引いたところの、楞伽経が如来の無心を恒沙に譬えるくだりを敷衍したものであろう。

二入四行には、

壁観に凝住して自無く他無く、凡聖等一なり。

と言っていた。宗密が、

達磨は壁観を以て人をして安心せしむ。外は諸像を止め、内は心の喘ぐ無し。心如牆壁、以て道に入る可し。

（禅源諸詮集都序）

と解説していることは周知のところである。

臨済は次のように言う。

道流、大丈夫の漢、更に箇の什麼をか疑わん。目前の用処、更に是れ阿誰ぞ。把得して便ち用いて名字に著すること莫きを、号して玄旨と為す。与麼に見得せば、嫌う底の法勿し。古人云く、心は万境に随って転じ、転ずる処実に能く幽なり。流れに随って性を認得すれば、喜も無く亦た憂も無し、と。(臨済録文庫本一〇三頁)

古人は二十二祖摩拏羅尊者で、その伝法偈を引いたものである。原文を挙げれば、

心随万境転、転処実能幽。随流認得性、無喜亦無憂。

これは、これもまた前節の終りに引いた楞伽経の偈、

猶如恒沙等、悉離一切過。随流而性常、是則仏正覚。

にもとづくことは明らかである。達磨の壁観は楞伽経から来る、とはっきり言った者はいないけれども、道信以来、そういう思いが人々の意識には在ったのではないであろうか。

註

(1) 続高僧伝三十五法沖伝の、楞伽経の伝持者の師承を述べるくだりに「不承可師、自依摂論者遷禅師出疏四巻、尚徳律師出入楞伽疏十巻」とあるのは、唯識説を中心に、楞伽経を解釈した学者のあったことを知らしめる。なお遷禅師というのが巻二十二に立伝されている曇遷(五四二―六〇七)のことで、摂大乗論をはじめて北土に紹介したことで著名な人であることは言うまでもない。

(2) 私の用いている続高僧伝は明版であるが、巻数の少ない高麗版がもっとも原形に近く、宋元版明版と増広の進んだテキストが現われたのであろうと、これまで考えて来た。しかし話はそう簡単には行かないようである。法沖伝には「至今麟徳、年七十九矣」という記事がある。麟徳(六六四―六六五)は道宣の亡くなる乾封二年(六六七)直前の年号である。したがって法沖伝は死の直前に書かれたものであることが解るが、高麗版には含まれていない。しかるに「今以人代転遠、紕繆後学、可公別伝略以詳之」と、高麗版に含まれる慧可の別伝に言及している。例の「此経四世之後変成名相、一何可悲」という嘆きであるが、「四世之後」というからには、「四世之後」の人々――つまり道宣と同時代の人々――の間に信じられていた予言であっ

たに違いない。ということは、道宣にとって、慧可の別伝に述べた記事は、法沖伝の楞伽経伝持者に関する情報とは別個に得られた知識ではなかったのではないか。両者は一連の知識にもとづく記事ではないかと思われる。

さらに、楞伽師資記（胡適博士の考証によると、神秀死後〈七〇六〉から開元四年〈七一六〉前に作られた。神会遺集三五七頁参照）第四粲禅師章に「按続高僧伝曰、可後粲禅」と言うから、道宣没後三十数年のちには、すでに法沖伝を含む続高僧伝のあったことが知られるのである。

敦煌資料にみる唐代佛教教学観

上山大峻

はじめに

いろいろの体系で説かれる佛教の諸教学を内容的に整理し、優劣の判定を加える作業は、佛教が受容された地域ごとに必然的に起こる現象である。いわゆる「教相判釈」といわれるもので、中国では一つの佛典を解釈する場合にも、その佛典の位置づけを行う序章を設けて注釈に入るのが例になっている。敦煌より新出した佛教論疏にも、たとえば曇曠や法成の著作のようにそうした形式を備えているものが多いが、そこに従来知られることのなかった独特の教学分類を見ることがある。それらは中国中原の知識の伝承の欠落を補う資料である場合もあるが、敦煌が東西から流入した多様な佛教教学を受容するという状況のなかで、この地で独自に形成された佛教教学観である場合もある。八世紀中頃より十世紀頃までの資料にそうした例を多くみることができるのは、七八六年から八四八年まで敦煌がチベットに占領されるという状況のなかで、中国中原の佛教の影響を受けることが少なくなり、逆にチベットを経由してインドの佛教事情を反映するという状況が起きてきたことによる。敦煌資料を調査するうちに出会った種々の教学観を紹介し、敦煌がそうした地理的な状況のなかで、主として大乗佛教の教学に対してどのよう

な教学観を形成していたかをたどってみたいと思う。

一　曇曠著作にみる佛教教学観

〔敦煌資料に発見された曇曠の著作〕

敦煌資料のなかに、中国中原史料に知られない曇曠という名の学僧の著作の写本が多数見つかった。次のようなものが彼の著作として確認できる。(1)

『金剛般若経旨賛』二巻
『大乗起信論広釈』五巻
『大乗起信論略述』二巻
『大乗入道次第開決』
『大乗百法明門論開宗義記』
『大乗百法明門論開宗義決』
『大乗二十二問』

『大乗百法明門論開宗義決』の序文に付す自伝などによると、曇曠は故郷の河西で性相学を学んだ後、長安の西明寺に遊学したが、中央佛教界の退廃を厭い、故郷に帰ろうとした。しかし、ちょうど吐蕃（チベット）跋扈の時期と重なり、その戦火に追われながらも、霊州→涼州→甘州で著作を行い、それらを持って七六三年頃までに沙州（敦煌）に入った。ここで著作活動や講義を行っていたが、七八六年、この地も遂に吐蕃に占領されるところとなり、以後まもなく生涯を終わった。したがって彼の著作は中原には知られないままとなり、敦煌資料の発見によっ

て、はじめて回収されることになったのである。(2)

彼の著作傾向からみると、彼の学問は基本的には唯識学であると見なされるが、それだけでなく『大乗起信論』にも大部な注釈を書いており、われわれが先入観としてもつ法相唯識学の伝承と異なるところがある。すなわち、彼の著作のなかには、「法性円融宗」の教学系統を大乗佛教教学の最高位に認めようとするところが見られるのである。周知のようにこの教学系統は法相唯識が批判して認めようとしなかったものである。なぜ彼はそのような二面性をもっているのか、それにはどのような教学的背景があったのか、そこに唐代中原で起きていた中国佛教界の佛教観の状況がうかがえるのではないであろうか。

著作の撰号に「西明寺沙門曇曠」とあるところから、彼は佛教学を主に大慈恩寺とならぶ長安の学問寺西明寺において学んだと思われる。彼がはじめ故郷で学んだものが性相学であったところから彼の学問の関心は、かつて円測（六一三〜六九六）の伝統をひく唯識学にあったであろうと推定できる。著作に智周（六七八〜七三三）の『大乗入道次第』および『大乗百法明門論』という法相唯識系の重要文献に注釈していることが示すところである。『金剛般若経』への注釈は時のいわば流行にならって行ったと思えるが、問題は彼が『大乗起信論』に注釈を書いていることである。この書は性相融会を主題とする著作で、性相隔別を主張する法相唯識学とは相反する学問系統である。いわば水と油の両系統の学問を同一人物が学び著作を行うことは何を意味するのか。そのことを知る手がかりとして、彼の著作である『大乗百法明門論開宗義記』のなかで論ずるところに注目したい。彼は次のように大乗宗を分類する。

後大乗宗。而有二種。一勝義皆空宗。即十二門論・智度・中・百・般若灯論・掌珍論等。依般若等無相空教。説一切法。不離二諦。若世俗門。諸法皆有。乃至許有我法心境。与諸小乗。義無差別。若勝義門。諸法皆空。乃至不立唯識真如。与応理宗。所説全別。……

二応理円実宗。即摂大乗論・瑜伽・顕揚・雑集・唯識・中辺等論。依深密等諸了義経。説一切法。世俗勝義。不一不異。非有非空。……

若説法性円融法門。即為三宗。如起信疏。今此論者。即大乗中。応理円実究竟宗収。（大正八五・一〇四七b—c）

すなわち、曇曠は大乗を①勝義皆空宗、②応理円実宗の二に分類し、それに「法性円融宗」を加える構えをみせ、委曲は「如起信疏」という。この「起信疏」とは彼自身の著書『大乗起信論広釈』を指すが、残念ながらこの文献は第三、四、五巻が回収されているだけで、肝心の宗派分類について述べる第一巻は散逸している。しかし、おそらく彼の真意は「法性円融宗」を加えた三宗の教判の設定にあり、そこでは三宗を立てていたであろう。いまは『大乗百法明門論』という応理円実宗の書への註釈であるから、法性円融宗を加えるのを憚ってあえて二宗にとどめたと思える。

先にも述べたように、曇曠の教学は唯識系と起信系との二面をもつ。そのうち唯識系教学については、道氤[3]（六六八〜七四〇）の『御注金剛般若経宣演』（敦煌より新出）から影響を承けていると思われる。曇曠は自著の『大乗入道次第開決』の序文において、『大乗入道次第』の著者の智周について

大唐開元初。有樸陽大徳身号智周。我大唐三蔵（＝玄奘）曾孫弟子。慈恩大師之孫弟子。河南法師（＝慧沼）之親弟子。即是青龍大師異方同学。（大正八五・一二〇六c—一二〇七a）

と記し、青龍大師が法相宗第三祖の智周と異方同学であると言うところがある。同学の唯識学の学匠で、当時青龍寺に居た人物とすれば青龍寺道氤がそれであろう。曇曠がそれを挙げるところからしても、両者の密接な関係が認められる。

道氤は、その著『御注金剛般若経宣演』の中で、金剛般若の宗旨を、二宗義論（通）と三般若説（別）とで論じ

ている。その中で宗義については、先徳の説としての四宗説、すなわち「立性宗・破性宗・破相宗・顕実宗」と「法相宗・破相宗・法性宗」の三宗説（『金剛暎』巻上では崇聖法師の義とする）とを挙げ、自らは「勝義皆空宗・応理円実宗」の二宗の分類を示す。また、道氤は三種般若（文字・実相・観照）について、実相・観照の二般若重視の姿勢を示す。曇曠も、文字般若は仮筌にすぎないとして二般若正宗を明瞭にうちだしている。もっとも、大乗の分類においては、曇曠は道氤の二宗義ではなく、「法性円融宗」を加えた三宗義を自説として展開するが、勝義皆空宗、応理円実宗の二宗までは道氤のものを用いている。

ちなみに、「法性円融宗」の名称であるが、右に見るように曇曠は「法性円融法門」と言って、宗の名とはしていない。しかし、後述するように彼の思想を承けた法成は、その著『大乗稲芉経随聴疏』のなかで

三依論中宗者。亦名法性円融宗。亦云法性宗。（大正八五・五四四b）

と「法性円融宗」の名を挙げているので宗名として別のところでは用いていたのであろう。ただし、「法性宗」の名は既に用いられていたものであるが、『華厳経』の思想を象徴する「円融」の用語を付した宗名が曇曠のはじめて用いたものかどうかは不明である。

道氤自身は二宗を採用しているが、法性宗については

花厳・涅槃・楞伽等経。宝性・起信等論。皆法性宗。彼依法性如来蔵門。会諸法為究竟故。乃至立一味之理。（大正八五・一三b）

のように知識をもっており、それが当時一般に知られたものであったことを示している。

ところで、彼が「先徳の説」として挙げる、過去における学派分類はどのように変遷していたであろうか。北朝、隋代にまでさかのぼって見ておきたい。(4)

1　慧光（四六八〜五三七）の「四宗判教」（智顗（五三八〜五九七）『法華玄義』より）

一「因縁宗」（毘曇）
二「仮名宗」（成実論）
三「誑相宗」（大品、三論）
四「常宗」（涅槃・華厳等常住佛性本有湛然也）

2　慧遠（五二三～五九二）の「四宗」
一「立性宗」亦名「因縁」
二「破性宗」亦名「仮名」
三「破相宗」亦名「不真」
四「顕実宗」亦名「真宗」＝「華厳・涅槃・維摩・勝鬘、如是等経是真実」

3　地論師の三宗、四宗（吉蔵〔五四九～六二三〕『大乗玄論』による）
〔三宗〕一「立相教」（有相教）
二「捨（相）教」（大品等経）
三「顕真実教」（華厳等経）
〔四宗〕一「因縁宗」（毘曇）　吉蔵『中観論疏』では（毘曇）
二「仮名宗」（成実）　「旧地論師」の説として（成実）
三「不真宗」（三論）　（波若）
四「真宗」（十地論）　（涅槃）

4　古大徳の四宗（窺基〔六三二～六八二〕『大乗法苑義林章』より。道氤も同じ四宗を紹介する）
一「立性宗」（雑心等）

二「破性宗」（成実等）
三「破相宗」（中・百等）
四「顕実宗」（涅槃）

5　護身法師の五宗
四宗に更に第五「法界宗」（華厳）を加える。（華厳を「円宗」とする説もある）

右のように「三宗」「四宗」の教相の分類において、最後の段階に「常宗」「顕実宗／真宗」「顕真実教」「真宗」「顕実宗」「法界宗」などの名で『涅槃経』『華厳経』などに当たる佛教を別出して分類している。これらが更に『密厳経』『楞伽経』『宝性論』『起信論』などを加えて「法性宗」の内容となっていくのである。

〔玄奘の帰還と法相唯識思想の席巻〕

しかし、右の諸宗のなかには未だ唯識宗（＝法相宗）が現れていない。この宗は玄奘以後、慈恩大師窺基の『大乗法苑義林章』において初めて宗としての独立をみたものだからである。窺基は、旧来の諸説を廃し「自主」の宗を述べていわゆる般若空の宗と唯識中道宗の二宗に分類した。もちろん唯識中道宗こそ最高の宗であるという前提に立ってである。法相宗の系統をひく道氤はこの窺基の判釈を踏襲し、「勝義皆空宗」「応理円実宗」の二宗判を採り、いわゆる「法性宗」を排したのである。このことは玄奘がインドより帰還し、法相宗が起こって、中国佛教教学観の流れが変ったことを物語るものである。(5)

中国佛教では鳩摩羅什（三四四〜四一二）のころより佛性思想があり、大乗の『涅槃経』の流行とともに「頓悟成佛」「悉有佛性」の思想は深く中国佛教の枢軸的思想として定着していた。そのことは先述した中国佛教の宗派分類のあり方にあらわれており、その思想が中国佛教観の基礎をなしているだけでなく、常に最上位に位置するも

のであるという判定を得ていた。ところが、玄奘がインドより貞観十九（六四五）年帰還して状況が変わった。玄奘のもたらしたものは最新のインド佛教を厳密に伝えたものであるという評価のもとに、従来、すでに中国的な変容をしながらも定着していた佛教観を廃し、新たな佛教観を確立しようとした。その宗派である法相宗の中心的思想は、『瑜伽師地論』などに基づき修行の階梯を厳密に規定し、「然一切住。総経於三無数大劫。方乃円証」と成佛までに無限に近い時間を想定し、しかも最後まで成佛から見放された「無性種姓」の存在を認める教学である。それは「悉有佛性」に反し、「頓悟」に逆らう教えである。しかし、玄奘のもたらした経論や思想の優位は、玄奘が朝廷にも高く評価され、国家事業として翻訳・流伝がすすめられただけに圧倒的であったと思われる。たとえば『続高僧伝』巻二五の法沖伝に「又三蔵玄奘不許講旧所翻経。沖曰。君依旧経出家。若不許弘旧経者。君可還俗。更依新翻経出家。方許君此意。奘聞遂止」（大正五〇・六六六c）と伝えるエピソードによれば、彼が新しく翻訳した新訳が旧訳に替わって用いられることを強く奨めていた状況、またそれへの反撥があった様子が推定できる。

〔八世紀中葉における法性円融思想の復権〕

曇曠が『大乗百法明門論開宗義記』で述べる教判では、若干の躊躇をもちながらも「法性円融宗」を立てた。そのように教判で「法性円融宗」を加えただけでなく、彼自身がこの教学を唯識学に勝るものとして選択していたと思える。そのことが述べられていると思われる『大乗起信論広釈』の部分が残念ながら見られないが、彼の識説は明らかに『大乗起信論』系の性相融会の説に属する。その証左として注目されるのは『大乗二十二問』(6)である。この著は当時のチベット王チソンデツェン（七四二〜七九六）からの質問に、かれ自身の教学的立場から思うところを解答したものである。いまの問題に関して注目されるのは次のような第二十一問の答文である。

第廿一に問うて云く。其れ含蔵識と大智慧とは清濁ありといえど是れ一、是れ異、義は如何。

謹んで対う。含蔵識は是れ阿頼耶識なり。大智慧とは即ち如来蔵なり。大智慧に光明性あるが故に。清濁異ると雖も、性相分ち難し。此れに由て之を言えば、一に非ず、異に非ず。故に『密厳経』は此れに依て偈に云う。

如来は清浄の蔵にして、世間は阿頼耶なり。金と指鐶と展転して差別なきが如し。

金と指鐶とは、如来蔵と阿頼耶とが一異に非るの義に喩う。一異に非ずとは、『楞伽経』に云うが如し。泥田と微塵とは一に非ず、異に非ず。金と荘厳具も亦た復た是の如し。謂く、金全体を以て指鐶を成ず。故に金と鐶と一異たるべからず。若し金と鐶と是れ一なれば、鐶相滅するとき金体も滅すべし。鐶相若し滅すれども金体亡びず。故に金と鐶と一と言うべからず。金と鐶相と若し是れ異ならば、豈に金と離れて外に鐶相存するを得んや。鐶と離れて別に金体を求むべからず。金と鐶相とは一異に非ずして成ず。

蔵識と智とは当に亦た爾りと知るべし。如来蔵とは即ち是れ真心なり。阿頼耶とは乃ち是れ妄識なり。真心清浄なれば、即ち是れ本源なり。妄識生滅すれば乃ち流浪を成ず。総じて説かば然りと雖も、別して分別すれば謂く、如来蔵とは本源は真心なり。性は清浄にして、常に無為に住すと雖も、而して亦た本清を守らざるが故に、無明の熏を受けて妄識を成じ、生死に随流して衆生を作す。衆生を成ずと雖も本性を失わず。故に妄識を離れて本源に還帰す。若し如来蔵常住の性を守らば、衆生常辺の過あるを作さず。若し如来蔵衆生を成ずるの時は、其の本性を失して断辺の過あり。既に如来蔵は断に非ず、常に非ず。故に妄識と一に非ず、異に非ず。若し定んで一ならば、妄識滅する時は真心応に滅すべし。即ち断辺に随う。若し定んで異ならば、妄識動ずる時は真心不動なり。即ち常辺に堕す。此の二辺を離る。故に非一非異なり。

問う所の因は法性宗に依る。対う所の門は頓教に依りて立つ。唯識等と義稍か同じからず。宗旨に殊りあり。伏して惟うらくは昭鑒あらんことを。(7)

右にみるように、曇曠は「含蔵識＝阿頼耶識」と「大智慧」との関係について、「真心＝如来蔵」と「妄識＝阿頼耶識」とは非一非異であって、真心が「無明の熏を受けて妄識を成ずる」という『大乗起信論』で示す心識説と同軌の考えを明らかにする。そして、この考えが唯識宗のものと異なるものであることを最後に付記している。法性宗（花厳・涅槃・楞伽等経・宝性・起信等論）の立場で質問されたものを、頓教（華厳宗の五教判によれば『維摩経』などの教）の立場で答えたとも言う。しかし、むしろ唯識宗（始教）の立場からの質問を起信宗終教の立場で答えているかに見える。いずれにしても、この問答において彼が唯識宗の説をとらず、真妄和合の起信論系の心識説を述べていることは、自らの立場を露にしたものと見ることができよう。

ちなみに、右の文中の泥団と微塵の喩の出拠である『楞伽経』は、いわゆる『四巻楞伽』（求那跋陀羅訳）で、「譬如泥団微塵。非異非不異。金荘厳具。亦復如是」（大正一六・四八三a）に当たる。

また、如来蔵と妄識との非一非異の関係を、常辺過と断辺過で論証する方法は、

若定一者。生滅盡時。真心応滅。即墮断辺。若是異者。無明熏時。心応不動。即墮常辺。既離二辺。故非一異。方成和合。（大正八五・一〇九五b）

と、曇曠が『大乗起信論略述』で述べているところである。そして、この論理は、法蔵（六四三〜七一二）が『大乗起信論義記』に、次のように論ずるところに遡る。

又若一者。生滅識相。滅盡之時。真心応滅。則墮断過。若是異者。依無明風。熏動之時。靜心之体。応不随縁。即墮常過。離此二辺。故非一異。（大正四四・二五五b）

このように曇曠が『大乗起信論』系の思想に傾斜し、自ら『大乗起信論』に二注疏を書くにいたった動機は何であったのか。それは勿論、法相唯識説よりも『大乗起信論』系の法性円融思想を是としたからであろうが、そのように大きな思想転換を促したものとして法蔵の『大乗起信論義記』が注目されなければならない。法蔵はこの著作

において性相融会の識論を次のように展開し、名称は異なるが曇曠のそれに一致する三宗の分類を見るのである。

宗途有四。一随相法執宗。即小乗諸部是也。二真空無相宗。即般若等経。中観等論所説是也。三唯識法相宗。即解深密等経。瑜伽等論所説是也。四如来蔵縁起宗。即楞伽・密厳等経。起信・宝性等論所説是也。(大正四四・二四三b)

法蔵の性相融会の教学は、今まで法相唯識系の権威をほしいままにしていた中国佛教界において、『華厳経』の流行とも相まって、いわゆる「頓悟」「悉有佛性」の佛教の復権として大いに歓迎されたに違いない。玄奘から約百年、さしもの法相宗の勢いも弱まったころ、法相唯識の学徒の間にもそれになびくものが出ても不思議ではない。曇曠はまさにその一人であったと思われる。しかし、曇曠が影響を受けたと思われる道氤は、さすがに随駕講論であるだけに法相宗の立場を守っている。したがって曇曠は、ちょうど法相宗から法性宗へ流れが移る変わり目にあたると言ってよいであろう。敦煌に遺っていたこれらの文献ははからずも、そうした中国中原佛教の転換点を検証することになった。もっとも曇曠の法性円融思想への傾斜は、曇曠と同時代の人物で『楞伽阿跋多羅宝経疏』を書いた大雲寺円暉という人物に先例がみられる。この人物の文献も敦煌にのみ保存されていたもので、それも曇曠と無関係ではない。曇曠はその人物の影響をうけて真妄和合の識論を学び同調していった形跡がある。[8]

しかし、法蔵の法性宗系が時代に受け入れられるようになったとはいえ、法相宗の方も唯々諾々としていたわけはあるまい。曇曠のような立場に流れるものは、両者の狭間にあって難しい状況ではなかったかと思われる。曇曠は自叙に、彼が長安で学んでいた時代を評して「當澆薄之時。属艱虞之代。慕道者急々於食。学者役々於参承」(大正八五・一〇六八a)という。まさに乱世であった。七六三年ころ沙州に入っているところからみて、彼が長安にいたころは七五五年の安禄山の乱の前後ではなかったかと思われるが、それは社会的に澆薄の時代であっただけでなく、学者たちも権力におもねって堕落した時代ではなかったかと思われる。曇曠が河西に帰ったのは、そうい

う長安の風潮を厭ってのことであったに違いない。

二　法成著作にみる中国・インド佛教教学観の接合

〔法成の佛教教学観〕

同じく敦煌写本より明らかになった曇曠と並ぶ人物に法成[9]がある。敦煌が吐蕃に占領されていた時期（七八六～八四八）を中心に、敦煌で活躍した学僧であり、翻訳三蔵である。彼はおそらく敦煌の地で中国人「呉」家に生れ、敦煌で佛教学を学び、その知識と語学力をもって敦煌かその近郊で吐蕃の翻訳事業に参加し、晩年は沙州の開元寺で『瑜伽師地論』の講義を行って、敦煌で八五九年以後間もなく逝去した。彼のことは中国の資料には全く伝えられることがなかった。

法成は、漢語とチベット語との少なくとも二国語に通じていたところから、賛普（チベット王）の要請により大蕃国三蔵法師となり、'Go Chos grub という「呉法成」の直訳名で漢文の佛典をチベット語に翻訳した。また、彼は当時チベット経由で入ってくるインドの最新の佛教文献を「大蕃国三蔵法師法成」の名で漢文に翻訳して敦煌の僧侶たちに紹介した。前者の多くは「チベット大蔵経」に収録されているが、後者の漢文の佛典は結局中国本土に伝えられることはなかった。まったく国が違い、文化交流がなかったからである。

このインド系の佛典にみられる佛教教学観と漢文系佛典からの知識とが法成において集約された例が見られる。その代表的なものとして、カマラシーラ（Kamalaśīla）の『大乗稲芊経疏』（北京版チベット蔵経五五〇二番）の翻訳を基にして集成した『大乗稲芊経随聴手鏡記』（P二二八四他）に次のような大乗三宗の教判が現れている。

大乗宗者。亦有三別。一依経中宗。亦名勝義皆空宗。亦云破相宗。二唯識中宗者。亦名応理円実宗。亦云立

（＝法？）相宗。三依論中宗者。亦名法性円融宗。亦云法性宗。（大正八五・五四四ｂ）

右の破相宗、法相宗、法性宗は、従来の中国での学派名である。しかし、勝義皆空宗、応理円実宗、法性円融宗の名は、曇曠の著作からの採用である。他の例からも、法成が曇曠の著作から中国唯識学や般若学を学んだことは明らかであり、法成はすでに敦煌に入っていた曇曠の著作を通して中国佛教の知識を得ていたと思われる。ここで『大乗百法明門論開宗義記』では、はっきりしなかった「法性円融宗」が独立して第三に位置を得ているのは、曇曠がもともとこの三宗判を確定していたことを示すものである。

問題は、中国の三宗判の上に依経中宗、唯識中宗、依論中宗の宗名を冠していることである。実はこの知識は、法成が当時のチベットの学者で翻訳者であるエセイデ（Ye shes sde）の『見差別』（lTa ba’i khyad par）という文献を得て、そこからから学んだものである。[10]

エセイデは、その著『見差別』（思想の特徴）のなかで、インドの大乗佛教を「唯識論者」（rnam par shes pa tsam du smra ba）と「中観派」（dbu ma pa）とに分け、更に中観派を「瑜伽行の中観派」（rnal ’byor spyod pa’i dbu ma）と「経の中観派」（mdo sde dbu ma）とに分ける判教を披瀝しているが、法成は明らかにこれを承けて中国の大乗三宗に対応させたのである。

この中、「唯識中宗」が瑜伽行唯識宗に当たることはともかく、「依経中宗」はインドの論師バブヤ（Bhavya/Bhāvaviveka）などの中観派、「依論中宗」はシャーンタラクシタ（Śāntarakṣita）やカマラシーラの立てた中観派に対応させている。しかし、これは必ずしも中国の宗派の内容とはなじまない。特に、「依論中宗」を「法性円融宗」に対応させることは大いに問題である。それは依論中宗が頓悟や悉有佛性を中心思想とする法性円融宗の立場と合致しないからで、その例証は、かのチベット宗論のとき、依論中宗のシャーンタラクシタやカマラシーラはまさに漸悟門に属し、法性円融宗が属す頓悟門に対立したことに見いだすことができる。いわば法成は数の上から

のみ三宗を対応させて、インドと中国の教学観の折衷を図ったのであった。

〔敦煌出土「佛教綱要書」にみる佛教教学観〕

敦煌から佛教を要約した「佛教綱要書」と仮題を与える文献が相当数出土している。それらに三種の類型があり、A群の「諸宗解説」（仮題）は、戒律・三乗五性・五乗三性・世間宗見・比丘について、B群の「三宝四諦解説」（仮題）は、三宝・四諦（小乗四諦・大乗四諦）について、C群「三科解説」（仮題）は「小乗三科」と「大乗三科」の二種があるが、三科について叙述するものである。それぞれ広略・出入があるが、内容は戒律のあり方を中心に、佛教にどのような学派や教学の系統があるかを整理して、初学者の便に供したものである。[11] 時代は写本のあり方からみて、敦煌のチベット支配期後半期から帰義軍時代にかけて（九世紀から十世紀）成立し行われたものであると推定される。インドや中国の既存の教学観の組み合わせによって構成され、敦煌という東西文化交流の地域での事情を反映して新たに作製した形跡が濃厚であり、当時の敦煌地域で行われていた佛教教学観がどのようなものであったかを知る手がかりとなる。

一々の紹介は専論にゆずるが、それらの写本のA群に属す龍大本三四、字二四、菜八九b、S四三〇四に「世間宗見」の叙述があり、右で述べた法成の三宗分類が次のように見られる。菜八九bの写本によって紹介する。

言大乗宗有其三宗者。有其三宗。一者依経中宗。亦名勝義皆空宗。二唯識中宗。亦名応理円実宗。三依論中宗。亦名法性円融宗。

言依経中宗者。佛滅度後六百歳来。部執競興。多著有見。謗大乗経。毀滅真宗。龍猛菩薩。出現於世。証極喜地。為破有見。依般若等。諸大乗経。造中論等。聖提婆等。亦造百論等。広闡大義。是故因資。有此宗起。此宗見云何。以三無性。為真了義。説一切法。世俗故有。勝義空故。為一切法。縁生有故。故名世俗。即縁無性。

名勝義空。勝義世俗。其体不異。不異非空。非空非有。是中道理。得中道故。不住二辺。謂依世俗。有所遣修。由観勝義。如無所得。至観雙行。成無住道。故依世俗。説有三性。若勝義諦。三性皆無。由執世俗。故沈生死。令出離故。説勝義諦。故三無性。名真了義。

言唯識宗者。既有如是前宗起故。由是衆生。復著空見。佛涅盤後九百年初。無著菩薩有異母弟。厥号世親。為皆加行。迹造三十等論。堅立唯識。有此宗起。次宗見云何。謂色等内外之法。非真実有。唯識変現。故経云「佛子三界唯心変現」。立三自性。為真了義。説一切法。由二諦故。非空非有。於三性中。遍計所執。其性都無。依他起性。因縁仮有。円成実性。離妄真実。所執無故。空而非有。所依円存故。有而非空。非空非有。是中道理。故説三性。為真了義。言法性円融宗者。煩悩性即是菩提性。生死性即是涅槃性。円融不碍。於行布理。即事行布。不碍円融。事即理。即事即理。名為法性円融宗也。

三　敦煌における禅宗の系統

敦煌の写本を調査してみると八世紀中頃より禅関係の文献があらわれるようになり、そのころより禅の影響が敦煌に及んできたことを物語る[12]。敦煌の禅を見ていく場合、①中国禅の教学観を引き継ぐもの、②チベット宗論での禅、③インド・チベットの中観派佛教との融合を経過した敦煌独自の禅との三視点がある。

〔敦煌における北宗・南宗〕

往々にして敦煌出土の禅文献を、中国の北宗、南宗、牛頭宗、保唐宗などの禅の教学系統に当てはめて理解することが行われるが、敦煌でその意識があったかどうかを検証することは難しい。ただ、北宗（＝北秀）、南宗（＝

南能）の分類意識があったことは確かである。

河西都僧統翟和尚（八六三〜八六九に都僧統位）の「邈真讃」（P四六六〇20）に

……南能入室。北秀昇堂。戒定慧学。鼎足無傷。……

また、文徳二年（八八九）に題記する金光明寺索法律の「邈真讃」（P四六六〇2）には、

……灯伝北秀。導引南宗。……

とあり、九世紀の後半期には北宗と南宗の両系禅が同時に学習されていたことを知る。

さらに、S二五八三（八七一頃の文書の裏に書かれる）、S四四五九、P二二五八Vの写本より、

一勝義皆空宗―破相宗―経中宗―南能頓宗
二応理円実宗―法相宗―唯識宗―漸宗―北秀宗
三法性円融宗―法性宗―論中宗

のように禅宗の宗派分類を加えて図式化された敦煌独自の教学観が見られる。ここで、南宗が頓宗であり、北宗が漸宗であるという認識が示されている。

〔禅宗の出現と位置づけ〕

「法性円融宗」が復権することに平行して、より実践的な方法論をもって頓悟、悉有佛性を中心に教学形成を行った「禅宗」が盛んになる。これもまた、玄奘以来の法相宗への中国的なもののアンチテーゼであったかもしれない。

禅はあくまでも、教学的佛教（＝教）と違うという意識をもっていたようであるが、しかし、基本的内容において一致するところもあり、両者を対応させて理解しようとする試みもあった。右に見てきた敦煌写本中に勝義皆空宗、応理円実宗、法性円融宗の三宗に禅宗の南能頓宗、北秀宗＝漸宗を配置する教学観が見られるが、これは必ず

しも敦煌で独自に発想されたものではないのではないかと思われる。それを裏付けるものとして注目されるのが、ほぼ同時代の人物である宗密（七八〇～八四一）が『禅源諸詮集都序』[13]のなかで披瀝した次のような教学観である。彼は、佛教を「禅」と「教」とに分け、それぞれを更に三宗づつに分け、各々の教学の特徴を挙げて、共通性を指摘するのである。次に抄出して示す。

［禅の三宗］

1　息妄修心宗

境に背き心を観じて、妄念を息滅すべし。念尽きなば、即ち覚悟して、知らざるところ無きこと、鏡の昏塵の、須らく勤め勤めて払拭すべく、塵尽くれば明現れて、すなわち照さざる所無きが如し。

剣南智侁（六〇九～七〇二）、北宗神秀（七〇六）、保唐無住（七一四～七七四）、果閬宣什、などの門下。類似のものとして、牛頭慧融（五九四～六五七）、天台智者（五三八～五九七）、慧稠、求那など。

2　泯絶無寄宗

凡聖等の法は皆夢幻の如く、すべて所有無く、本来空寂にして、今始めて無なるには非ず。即ち此の無に達するの智も亦不可得にして、平等法界にも佛も無く衆生も無く、法界すら亦是れ仮名なり。

荷沢神会（六七〇～七六二）、江南馬祖（七〇九～七八八）、天台智者等の門下が此の理を説くが、宗には非ず。

3　直顕心性宗

一切の諸法は、若しくは有なるも若しくは空なるも、皆唯真性なるのみ。

これに二類あり。一、語言、動作、善悪を造り、苦楽を受くなど、即ち汝の佛性にして、本来是れ佛なり。此天真自然を了せば、ことさらに心を起し、道を修すべからず。二、諸相の空なることを覚せば、心は自ら無念なり。念起らば即ち覚せよ。これを覚せば、即ち無し。修行の妙門は唯此に在るのみ。故に備さに万行

を修すと雖も、唯無念をもって宗と為すのみ。

［教の三宗］

1　密意依性説相教

①人天の因果の教。②業と惑との集を断じ、道を修して、滅を証せしむ。諸の阿含経等の六百一十八巻の経と、婆沙論、倶舎論等の六百九十八巻の論とは、皆唯此の小乗と及び前の人天の因果を説くのみ。③識を将って境を破す教（将識破境教）。法爾として八種の識あり。中において第八蔵識は是れその根本にして、根身と器界と種子とを頓変し、七識を転生し、各のよく自分の所縁を変現す。漸漸に煩悩と所知との二障を伏断し、我と法との二空の所顕の真如を証し、十地円満し、八識を転じて四智菩提を成ず。解深密経等の数十本の経と瑜伽論、唯識論の数百巻の論との所説の理は此を出でず。将識破境教は禅門の息妄修心宗と相合する。

2　密意破相顕性教

一切の法は是れ空ならざるもの無し。凡そあらゆる相は皆是れ虚妄なり。是の故に生死涅槃も平等にして幻の如し。諸部の般若経の千余巻の経と、及び中論、百論、十二門論等の三論、広百論と等は皆此を説く。禅門の泯絶無寄宗と全く同じ。

3　顕示真心即性教

一切衆生に皆空寂の真心あり、無始より本来性自ら清浄なり、明明として味からず、了了として常に知る。盡未来際、常住にして滅せず、名づけて佛性と為す、亦如来蔵とも名づけ、亦心地とも名づく（達摩の伝えるところは是れ此心なり）。華厳経、密厳経、円覚経、佛頂経、勝鬘経、如来蔵経、法華経、涅槃経等の四十余部の経、宝性論、佛性論、起信論、十地経論、法界無差別論、涅槃論等の十五部の論は、或は頓、或は

漸、不同なりと雖、所顕の法体に拠らば、皆此の教に属して、全く禅門の第三の直顕心性の宗と同じ。

上の諸宗派を先にみた敦煌文献中の宗派分類を加えて対応させてみると、

〔教の三宗〕　　　　　〔禅の三宗〕

一、密意依性説相教（＝応理円実宗）—息妄修心宗（＝北秀宗）

二、密意破相顕性教（＝勝義皆空宗）—泯絶無寄宗（＝南能宗）

三、顕示真心即性教（＝法性円融宗）—直顕心性宗（＝対応宗名ナシ）

一と二の順序が入れ替わっていることが違いとして認められるが、分類に共通したものを認めることができよう。特に「直顕心性宗」という未だ宗名をもたない禅を新たに立て、法性円融宗に対応させているのが注目される。この記述を載せる宗密の『禅源諸詮集都序』は敦煌でも行われていた形跡があるので[14]、こうしたものが敦煌の宗派分類に影響していた可能性も否定できない。

〔チベット宗論における「漸門」と「頓門」〕

以上のような中国からの影響の濃い「北秀宗＝漸宗」や「南能宗＝頓宗」の分類とは別に、チベット佛教との関係で起こった禅宗の問題がある。いわゆる「チベット宗論」であるが、この事件は、七九二〜七九四年ころを中心に、当時チベットに入っていたインド系統の佛教と新しく敦煌から呼び寄せた中国の禅僧摩訶衍がもちこんだ禅宗との是非をめぐっての論争である。この事件は、単にチベット佛教の初期導入期に起こった一事件としてだけでなく、インド的佛教と中国的佛教との違いがリアルに露呈した事件として注目されるものである[15]。

この事件で登場した摩訶衍の禅の性格がどのようなものであったかということは未だ十分に検証できていない。「看心」という方法を用いるところから北宗系であるといわれるが定かでない。しかし、かれの禅が「頓悟」であ

ることは明記されている。もっとも、当時一般に禅系統の佛教を「頓悟」と総称していた。チベットの記録ではそれをTon mun pa（頓門派）と音写して伝える。一方のインド佛教系統は、煩悩を多劫の時間をかけて払拭する方法に立つ、いわゆる漸悟の佛教で、チベット語では音写してTsen min pa（漸門派）と称した。中国とチベットという大きな単位での佛教の比較であったので、そういう二概念で総括する分類がここでは採られた。したがって、この分類は、南宗を「頓宗」に北宗を「漸宗」に対応させる分類とは違う範疇である。しかも、この摩訶衍の禅の特徴は、既知の南宗、北宗のいずれの特徴にも直裁に当てはまらない。ところで、宗密は禅の第三宗に「直顕心性宗」を立て、これに既成の宗を記していない。すなわち未だ宗として認知されていない、あるいは宗密のなかでのみ構想されていた禅であったかもしれない。もし、大胆な想像が許されるとすれば、これが摩訶衍の禅宗に対応する可能性はないであろうか。宗密は教義的特徴より「直顕心性宗」に二類をあげ、その二について「諸相の空なることを覚せば、心は自ら無念なり。念起らば即ち覚せよ。これを覚せば、即ち無し。修行の妙門は唯此に在るのみ。故に備さに万行を修すと雖も、唯無念をもって宗と為すのみ」と特徴を述べる。摩訶衍の披瀝するところと通ずるところが無きにしにもあらずである。

なお、チベット宗論以後、摩訶衍はチベットより追放されたが、その思想はチベットに残り、インド中観派と合流し、更に金剛乗密教のゾクチェン思想と融合していった。現在に伝承されるニンマ派の資料のなかに中国禅の思想が取り込まれており、そのことを示唆している[16]。

註

（1）曇曠の著作については、拙著『敦煌佛教の研究』（一九九〇）、一八～二〇頁。

（2）曇曠の経歴については、右拙著、二〇～三一頁。

（3）道氤については、右拙著、三四～三六頁。
（4）荒牧典俊教授主催の京大人文科学研究所共同研究「北朝後半期佛教思想史研究」での船山徹氏「南北朝の教判と地論宗の宗について」（一九九七年五月一六日発表）の資料による。及び村上俊著『唐代禅思想研究』「第一部第一章　佛性の問題」（一九九六）一～九頁。
（5）右村上書、一〇頁。
（6）『大乗二十二問』については、右拙著三二一～三四頁。
（7）『大乗二十二問』の引用文章（漢文）、右拙著、四九九頁。訳文、同五三〇～五三一頁。
（8）右拙著、七〇～七四頁。
（9）法成のことについては、右拙著の第二章「大蕃国大徳三蔵法師法成の人と業績」参照。
（10）エセイデの『見差別』については、拙稿「エセイデの佛教綱要書」（『佛教学研究』三二・三三合併号）一九七七、同Ⅱ（『佛教学研究』三七）一九八一。また、右拙著、二一二頁参照。
（11）拙稿「敦煌漢文写本中の佛教綱要書」（『龍谷大学論集』四三六）一九九〇、三一七～三一八頁。
（12）拙稿「敦煌における禅の諸層」（『龍谷大学論集』四二一）一九八二。
（13）『禅源諸詮集都序』宇井伯寿訳註、岩波文庫、一九四三第二刷本。『禅源諸詮集都序』の成立は宗密五四歳のとき（八三三）と言われる。
（14）台湾国立中央図書館所蔵敦煌巻子の一三三番（広順二年（九五二）書写）に『禅源諸詮集都序』の巻下部分が存す。田中良昭『敦煌禅宗文献の研究』（一九八三）、四二一～四四二頁。
（15）チベット宗論については、拙著の第三章「チベット宗論の始終」参照。
（16）宗論以後の禅については、拙著、三二五～三三八頁参照。

第四章　北朝隋唐佛教と儒教と道教

六朝末隋唐初の儒林と佛教

吉川忠夫

はじめに

魏晋南北朝時代とも六朝時代ともよびならわされる中国の三―六世紀、さらに隋唐の時代において、佛教が社会の種々層に広く深く浸透し、人々の心を大きく領するに至ったことは、ほとんど常識であるとすら言ってよい。

国家レベルの問題として、中国史上随一の崇佛皇帝と称せられる梁の武帝の天監十六年（五一七）、佛教の不殺生戒の精神に背くとの立場から、宗廟の祭祀における血食が廃止され、犠牲の代りに餅と蔬菜が用いられるようになったことは、よく知られた事実である（『隋書』礼儀志二）。それだけではない。漢代以後、歴代王朝の天子によって発せられる詔は、六経に代表される儒教の古典の言葉をちりばめつつ綴られるのがならわしであったにもかかわらず、梁の武帝の詔に佛典に基づく言葉が用いられていることにも、われわれは注目しなければならない。最も見やすい例は、中大同元年（五四六）に発せられたつぎの詔である。

> 頃ごろ聞くに、外間（世間）にては多く九陌銭を用うと。陌減ずれば則ち物は貴く、陌足れば則ち物は賤し。物に貴賤有るには非ず、是れ心に顚倒有るなり。（『梁書』巻三武帝紀下）

九陌銭とは、実質は九〇％の価値しかないにもかかわらず、足陌銭すなわち一〇〇％の価値あるものと同様に通用させる貨幣。貨幣の実質価値が名目価値よりも下まわるならば物価は騰貴し、実質価値と名目価値とが一致すれば物価は廉くなるけれども、それは商品自体に貴賤があるわけではなく、人間の心に傾倒があるからだというのだが、この詔の中に用いられている「心に顚倒有り」とは、たとえば『維摩経』観衆生品で、「虚妄分別、孰れを本と為す」との文殊師利の問いに、「顚倒想を本と為す」と維摩詰が答え、羅什が「有無の見の法相に反するをば名づけて顚倒と為す」（T38, 386b）と釈しているように、佛典に基づく言葉と見なすべきなのであって、かくして岡崎文夫氏はつぎのごとく論じているのだ。「純然たる経済の問題に「心有顚倒」等の佛教の言葉を用ふるに至つては、滑稽と云ふの外はない」（『魏晋南北朝通史』内編第三章）。あるいはまた右の詔に一年先立つ大同十一年（五四五）の贖刑の復活を命じた詔には、贖刑の廃止は「既に内典の慈悲の義に乖き、又た外教の好生の徳を傷う」と、より直截簡明な表現が用いられている。「好生の徳」は『尚書』大禹謨の言葉。この詔については、「慈悲」の語もさることながら、「内典」「外教」という言葉が用いられていることに注目しなければなるまい。と言うのも、「内典」「外教」という言葉には、その言葉自体に、内なる佛教が優り、外なる儒教が劣るとする意識がぬぐいがたく刻印されていると考えられるからである。(1)

詔の中に佛典の言葉を用いたのは梁の武帝だけではなかった。梁の武帝と時代を同じくして、六世紀初頭のおよそ十五年にわたって華北を統治した北魏の宣武帝の詔にも、佛典に基づく言葉が見出される。すなわち永平三年（五一〇）の十月丙申、宣武帝は病人を収容する施療院を設けるべき旨の詔を発して、「太常に勅して閑敞の処に於いて別に一館を立て、京畿の内外の疾病の徒をして咸な居処せしめよ」と命じ、さらにつづいてつぎのように述べている。

又た経方は浩博にして流伝する処は広く、応病投薬、卒かに窮究し難し。更めて有司をして諸ろの医工を集

めしめ、篇を尋ね簡を推して務めて精要を存し、三十余巻を取って以て九服に班ち、郡県は備さに写して郷邑に布下し、救患の術を知らしめんとするのみ。（『魏書』巻八宣武帝紀）

臨床医学関係の書物は浩瀚であって、世間に流布しているものもその種類は数知れず、病気の症状に応じていかように投薬すべきか、即刻に明らかにすることはむつかしい。そこであらためて医師たちを招集し、それらの書物の内容を充分に検討のうえ、精華要義を取りまとめ、三十余巻として天下の諸州に頒行し、郡県はそれを書写して郷邑に通達し、病気治療の術を知らしめたい。およそこのような意味であるが、この詔に用いられている「応病投薬」は、もとより『維摩経』佛国品の「応病与薬」、すなわち「大医王と為って善く衆の病を療し、病に応じて薬を与え、服行することを得しめん」（T14, 537a）と、佛の教えが衆生それぞれの機根に応じて施されることの比喩として用いられている「応病与薬」に基づく言葉である。この詔は、見られるように医療に関するものなのであるから、そこに「応病投薬」なる言葉が用いられているのはごく自然なことのようにも思われる。しかしながらこの表現は、やはり『維摩経』を直接のヒントとして思いつかれているのに違いない。北魏の宣武帝は、「雅より経史を愛し、尤だ釈氏の義に長け、講論に至る毎に夜に連るも疲れを忘れる」ほどであったと伝えられているように、彼もまた梁の武帝に優るとも劣らず佛教に傾倒した天子であったのであり、右の詔が発せられた前年の永平二年（五〇九）の十一月己丑には、式乾殿において、諸僧と朝臣を相手にほかならぬ『維摩経』の講義を行なっていたのであった。

六世紀前半の江南と華北をそれぞれ統治した梁の武帝と北魏の宣武帝について認められるこのような事実は、中国の王朝が儒教に立脚することを原理とすべきものであるとするならば、ただ単に天子の個人的な嗜好というだけにはとどまらぬ、深甚な問題を含んでいるであろう。

本稿は、儒教の経典の研究を専門の業とする儒生と佛教との関わりの跡を、主として六朝末から隋唐初にわたっ

て具体的に検証しようとするものである。

一　『南史』『北史』の儒林伝

孔穎達の『周易正義』の序に、つぎの一段が存する。「其の江南の義疏は十有余家、皆な辞は虚玄を尚び、義は浮誕多し。原ぬるに夫の易の理は窮め難く、玄の又た玄なりと雖復も、範を垂れ則を作すに至っては、便ち是れ有にして有を教う。住内住外の空、就能就所の説を論ずるが若きは、斯れ乃ち義は釈氏に渉り、教を孔門に為すものには非ざるなり。既に其の本に背き、又た注に違う」。六朝時代の江南においては、儒教本来の「有」の立場を離れて、『周易』が老荘道家の虚玄の哲学、ないしは佛教の理論によって解釈されることがしばしばであったとの指摘である。

釈氏の義の「住内住外の空」、「就能就所の説」に基づく『周易』の解釈が具体的にどのようなものであったのか、そのことは遺憾ながら明らかにできないが、南北朝時代の経学を専門の業とした人々の伝記を集成する『南史』と『北史』の儒林伝には、それら経学者たちが、儒教の古典のスペシャリストであるにもかかわらず、佛教とかなり深く関わっていたことを伝える記事が散見する。『南史』が『宋書』『南斉書』『梁書』『陳書』の記事を、『北史』が『魏書』『北斉書』『周書』『隋書』の記事をふまえるものであることは言うまでもないけれども、南朝と北朝それぞれの情況を通覧するためには、むしろひとまず『南史』と『北史』によるのが便利であろう。

『北史』の儒林伝には、劉昼のごとく排佛家として知られる人物も立伝されていないわけではない。『北史』の儒林伝には、また『北斉書』の儒林伝にも、排佛家劉昼の面目を伝える記事はないけれども、唐初の傅奕が「古来の王臣にして佛法を訕謗せし者二十五人」を集めたところの『高識伝』十巻、いわば排佛家列伝とでも称すべきこの

書物に、劉昼はそれら二十五人の排佛家の中の一人として取り上げられていたのであった。道宣の『広弘明集』は、道宣自身が『高識伝』を適宜引用しつつ反駁を加えた文章を、「列代王臣滞惑解」と題して巻六と巻七の弁惑篇に収めているが、劉昼の条にはつぎのごとくある。

> 劉昼は渤海の人。才術自ら給らう能わず、斉は之れを士とせざれば、高才不遇伝を著して以て自らに況う。上書して言わく、「佛法は詭誑、避役者は以て林藪と為す」。又た（佛法の）淫蕩なることを詆訶して、「尼有り、優婆夷有るも、実は是れ僧の妻妾にして、胎を損い子を殺し、其の状言い難し。今、僧尼は二百万許り、并せて俗女は四百余万有るに垂んとす。六月に一たび胎を損い、是の如くなれば則ち年に二百万戸を族す。此れを験するに、佛は是れ疫胎の鬼なり。全く聖人には非ず」。亦た言わく、「道士は老荘の本に非ず、佛の邪説に藉りて其の配坐と為るのみ」。[2]（T52, 128a～b）

劉昼はかくのごとく激越な排佛家であったのであって、このような人物も『北史』の儒林伝に立伝されてはいるのだが、しかしむしろ『南史』と『北史』の儒林伝には、佛教に傾斜し、肩入れをした人物についての記事の少なからざることに注目されるのである。

たとえば、『南史』の儒林伝からつぎのような記事を拾うことができる。梁の伏挺は、都の建康の潮溝の居宅で『論語』を講じ、祖父の曼容、父の暅、それに挺の三代が、「時を同じくして徒（生徒）を聚めて教授すること其の比有ること罕なり」と講席の盛況をうたわれながら、出家のうえ僧挺と名を改めた。ただし伏挺の出家の動機は、収賄の罪の追及を逃れるためというまことに不純なものであった。やがて大赦令が発布されるや、天心寺に姿を現し、江州刺史となった邵陵王蕭綸に従ってその地に赴いたが、しかし「蔬素」すなわち断食肉の生活に堪えきれずにあらためて還俗したのであった。陳の陸慶はとりわけ『左伝』を得意とする学者であったが、小室を築いて屏居し、「禅誦」すなわち坐禅と誦経に明け暮れる毎日を送ったため、受業生は少なかったという。

つぎに『北史』の儒林伝を眺めてみるならば、北魏の劉献之には、『三礼大義』、『三伝略例』、『注毛詩序義』などの経書関係の著述にあわせて、未完成ながらも『涅槃経』の注釈があった。当時、官界における儒生の地位はけっして高くなかったのだが、その中で最も顕達を極めたと称せられ、秘書丞、黄門侍郎、著作郎、国子祭酒、秘書監等を歴任した孫恵蔚は、北魏宣武帝の正始中（五〇四―五〇八）のこと、禁中において侍講した際、「夜には佛経を論じて帝の旨に愜うところ有り」、かくしてそもそもはただ蔚を名としていたのを、帝から「恵」の一字を加えられて恵蔚法師と号した。先述したように、宣武帝はすこぶる佛教に傾倒したのであって、中書侍郎の裴延儁が「釈典に専心する」ことの過甚なるを諫めるべく上疏を行なったことすらあった。ただしその上疏においても、いかにも遠慮がちに、五経六籍が「粗」「近」、釈典が「精」「遠」とされていることに注目される。「陛下は道悟自ずから深く、淵鑒は独得、法座に宸闈に昇り、覚善を日宇に釈し、凡そ聴矚するに在るものは塵蔽倶に開かる。然れども五経は治世の模、六籍は軌俗の本なり。蓋し物に訓うるには漸有り、時に応ずるは妙には匪ざるを以て、必ず須らく粗を先にして精を後にし、近きに乗じて遠きに即くべし。伏して願わくは経書をば互いに覧、孔釈をば兼ね存せられんことを。されば則ち内外倶に周く、真俗は斯に暢びん」（『魏書』巻六九）。宣武帝は自ら『維摩経』を講じたほか、嵩山に隠棲する馮亮を羽林監領中書舎人として宮中に召し、『十地経』等を侍講させようとしたこともあった（同巻九〇逸士伝）。馮亮が固辞したため実現しなかったが、後にふれるように、『十地経論』は宣武帝の勅命によって翻訳されたものである。

孫恵蔚の族曾孫にあたる北斉の孫霊暉は、孫恵蔚の手録の章疏を手に入れて研鑽を積むとともに、三礼と三伝の宗旨に通じたが、司馬として仕えていた大将軍の南陽王高綽が誅せられると、七日斎に始まり百日斎に至るまで、「僧を請き斎を設けて行道」した。梁、後梁、北周さらに隋と仕える王朝を改めつつ開皇三年（五八三）に八十四歳の高齢をもって卒した大儒の沈重は、『周礼義』三十一巻を始めとして経書に関するあまたの著述をのこしたほ

か、「陰陽図緯、道経釈典に至るまで通渉せざるは無し」と伝えられる。『五経異義』等の著述があった隋の辛彦之は、「佛道を崇信」し、潞州刺史となると城内に十五層の佛塔二基を建立したという。

今ここでいささか立ち入って論じたいと思うのは、『梁書』と『南史』の儒林伝に立伝されている皇侃（四八八—五四五）のことであり、とりわけその『論語義疏』のことである。『論語義疏』は、中国ではいつの頃にか伝承を絶ったにもかかわらず、荻生徂徠門下の根本遜志が足利学校に伝わる写本を整理のうえ、寛延三年（一七五〇）に刊刻したものが逆輸入され、彼地の学者を驚倒させた書物であるが、『論語』先進篇の季路と孔子との問答、すなわち鬼神に事（つか）えんことを問うた季路に、「未だ人に事うること能わず、焉（いず）くんぞ能く鬼に事えん」と孔子が答え、さらに敢えて死について問うた季路に、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」と答えている章の「義疏」は、すこぶる注目すべきものとしなければならない。何となれば、第一の問答を取り上げて、皇侃はつぎのように論じているからだ。「外教に三世の義のないことは、この句にはっきりと見てとれる。周公孔子の儒教の教えはただ現在のことを説くだけであって、過去と未来については明らかにしない。ところで子路（季路）がここで鬼神に事えることを問うているのは、鬼神は幽冥の中の存在であるが、それに事える方法はいかん、ということにほかならず、これはつまり過去について問うたものなのである」。つづいて第二の問答を取り上げて、つぎのように論じているからだ。「これはさらに当来（未来）のことについて問うているのである。つまり、今日以後の死のことは一体いかん、と問うているのである(3)」。かく皇侃が「外教には三世の義無し」と語っているのは、外教すなわち儒教が過去、現在、未来を貫通する佛教の三世の理法をかくことを不満とする口吻としなければなるまい。そもそも儒教の古典である『論語』の注釈の中で、儒教が外教とよばれていること自体、いささか奇妙なのではあるまいか。

皇侃の『論語義疏』にはまた、北魏宣武帝の詔に見られたのとおなじく、『維摩経』佛国品の「応病与薬」にならうであろう「随疾与薬」なる言葉も用いられている。すなわち『論語』為政篇で、孟懿子、孟武伯、子游、子夏

の四人がひとしく「孝」とは何ぞやと問いながら、孔子の答えがそれぞれにまちまちであることを説明して言う。「この四人が孝について問うているのは同じであるのに、夫子の答えが異なるのは、あるいは疾に随って薬を与え、あるいは人に寄せて教えを弘めようというものである」[4]。さらにまた『論語義疏』には、「印可」なる言葉も用いられている。たとえば『維摩経』弟子品で、維摩詰が舎利弗に、宴坐とは外形に関わることではなく、「三界に於いて身と意とを現ぜざること」に始まり、「煩悩を断ぜずして涅槃に入ること」、そのような心のあり方こそが真の宴坐であると教え、「若し能く是の如く坐する者こそ佛の印可したまう所なり」（T14, 539 c）と語っているように、本来やはり佛典に由来するのであろうその言葉が『論語義疏』に用いられているのである。すなわち『論語』の開巻冒頭、「学而時習之、不亦悦乎」章に、『論語』の一書全体にわたる解題を施して言う。「これ以下、孔子が口を開いてしゃべった言葉であるので、子曰と称して首とするのである。ところでこの一書に収められているのは、あるいは弟子の言葉であったり、あるいは時俗の言葉であったり、すべてがすべて孔子の言葉ではないけれども、その当時においてすべて孔子によって印可されたものである。必ず印可されたうえで始めて記録にとどめられることを得たのである」。また先進篇の孔門の四科に関する章、すなわち「徳行、顔淵閔子騫冉伯牛仲弓、言語、宰我子貢、政事、冉有季路、文学、子游子夏」章の「義疏」にも「印可」の語が用いられている。「この章の書き出しに子曰の言葉がないのは、記録者の筆記にかかるからであり、いずれも孔子が印可したところに従って記録して論語にとどめたのである」[5]。

皇侃には、『論語義疏』とならんで、「礼記講疏九十九巻」、「礼記義疏四十八巻」、「孝経義疏三巻」の著述があったことを『隋書』経籍志は伝えている。皇侃の『礼記』の義疏は、後述するように往々にして孔穎達の『礼記正義』の引用するところであり、また『孝経』の義疏は邢昺の義疏に引用があって、両者はいずれも馬国翰によって輯佚されているけれども、それらには『論語義疏』に見られるような佛教と関わりのある文言を見出すことはでき

ない。しかしながら『梁書』と『南史』儒林皇侃伝が、「性は至孝、常に日ごとに限って孝経を誦すること二十遍、以て観世音経に擬す」と伝えているのはすこぶる興味深いことである。その当時、『観音経』は霊験あらたかな佛典として崇められ、『観音経』の読誦に関するさまざまの応験記が伝わるのであるが、皇侃が『観音経』の読誦になぞらえて『孝経』二十遍の読誦を日課としたというのは、恐らくやはり何がしかの霊験を『孝経』に期待してのことであったろう。つまり、『論語』とならんで儒教の最も基本的な経典である『孝経』が、一種の宗教経典として読誦されていたと考えられるのであって、これはこのような時代ならではの現象であったとしなければならない。(6)

二　『続高僧伝』から

『南史』と『北史』の儒林伝には、程度の違いこそあれ、佛教と関わりを持った経学者のあったことを伝える記事が散見するのだが、それとあたかもあい呼応するかのごとく、僧伝類には、とりわけ唐の道宣の『続高僧伝』には、がんらい儒門に生を受け、あるいはもともと儒生であった者が、やがて佛門に投じたとの記事が少なからず見出される。(7)たとえば――、

巻一三義解篇の唐京師普光寺釈道岳伝。道岳（五六八―六三六）の俗姓は孟氏。河南洛陽の人。孟氏は「家世々儒学、専門に業を守る」ところの一家であって、道岳も九歳にして詩、易、孝経を読み、「聡敏強識、倫伍に卓異す」と称せられた。ところがある時、隋の臨淄令をつとめる父の孟髙のところに隠士の西門義なる者が訪れ、紹、続、績、曠、岳、略の六人の息子たちの将来を占って言った。「府君の六子は誠に偉器なり。長自(よ)りして三は州県の職、家を保ちて自若たり。已下の三は、其の志は遠く、其の徳は高く、心を神道に業とし、解を言外に求め、固(もと)より世局の常談する所には非ざるなり」。かくして下の三人のうちの曠は十七歳で、岳は十五歳で、略は十九歳で

それぞれ出家したのであった。曠は洛陽浄土寺の明曠、岳はすなわち道岳、略は洛陽天宮寺の明略である。道岳はとりわけ『倶舎論』の学僧として名が高かったのだが、それはともかく、出家の身となった後にも兄弟間の愛情が実にこまやかであったのは、儒学をそもそもの家業とした、そのような家風の薫染によるものであったろうか。すなわち、貞観六年（六三二）の八月に兄の明曠が遷化するや、道岳の悲嘆ぶりは尋常ではなかった。弟子たちが、「人には皆な死有り、惟れ自ら裁抑せられよ」と慰めの言葉をかけると、道岳は涙をこすりながら言うのであった。「善く道俗の間に居る」ものだと評したという。さらにまた貞観九年（六三五）、長安にやって来た明略がふたたび洛陽にひきあげようとするにあたっては、こう言ってひきとめた。「吾が同気四人は並びに先に即世し、唯だ余と爾とのみ相い顧みること猶お影のごとし。曠師の没せし自り後、心は常に怏怏たり。藤鼠交も侵し、欻然として長逝せんことを恐る。生を異にすれば会し難し、思わざる可けんや。吾将に耄ならんとす、其れ能く久しからんや。集会は又た難し、爾其れ且く止まれ」。かくして明略は長安逗留をつづけたが、道岳は翌年の春に六十九歳をもって入滅したのであった（T50, 527a～528c）。

また巻一六習禅篇の斉鄴中釈僧可伝に、僧可すなわち禅の二祖慧可の弟子として附伝されている那禅師。那禅師の俗姓は馬氏。二十一歳にして東海において礼と易を講じ、彼のもとに学ぶ者は四百人にものぼったが、相州に出かけた際に僧可の説法を聴聞し、学士十人とともに出家受道したのであった（552c）。おなじく巻一六の斉鄴西龍山雲門寺釈僧稠伝。北斉の高僧であり、雲門寺を開創した僧稠（四七九―五五九）の俗姓は孫氏。本来は昌黎の人であるが、後に鉅鹿の癭陶に移った。「勤めて世典を学び、備さに経史に通じ」た彼は、太学博士に徴され、「墳索（三墳八索の古典）を講解し、声は朝廷を蓋っ」た。しかるに、「将に器を観国に処き、廊廟に羽儀たらんとして、道機潜かに扣き、欻として世煩を厭い、一たび佛経を覧て煥然として神解し」、すなわちいよいよ朝政を担当する

地位に身を置き、廟堂の羽儀とならんとする時になって、道に対する機縁がひそかに萌してたちまち世俗の煩わしさに嫌気がさし、いったん佛典を読んだところ、すらすらと心に理解できた。かくして二十八歳の時、鉅鹿景明寺の僧寔法師に投じて出家したのであった。僧稠は北斉の乾明元年（五五九）に八十一歳をもって卒しているから、北魏の正始三年（五〇六）のことである（553 b ～ 555 b）。

ちなみに、僧稠に師事した智舜（五三三―六〇四）の伝記につぎのようにあることにも注目されよう。「釈智舜、俗姓は孟、趙州大陸の人。少くして書生と為り、博く丘索（九丘八索の古典）に通じ、書に工みにして説を善くし、庠序焉に附す。年二十余、世を厭って出家し、雲門の稠公に事う」。そして智舜が「世を厭って出家」したのは、そもそも不浄観を得た因縁によるものであったという。「昔、儒宗に処るや、頗る自ら矜伐するも、忽ち旬假に因って不浄観を得たり。腸腑は外に流れて驚厭なること陳べ叵く、見る所の余人も例として皆な不浄内に溢る。乃ち稠師に就いて具さに印旨を蒙る」（巻一七習禅篇、569 c ～ 570 b）。旬假とは官員に対して十日ごとに与えられる休暇のことであって、[8] とするならば智舜もまた師の僧稠が太学の博士であったのと同様に、そもそもは太学の教官であったのであろう。ともかく、その時に不浄観を得たことが、彼に出家を決意させる動機となったのである。『智度論』巻一九には、肉体の五種の不浄相、すなわち一に生処不浄、二に種子不浄、三に自性不浄、四に自相不浄、五に究竟不浄を観ずることを説き、そのうちの自相不浄について、「自相不浄なる者は、是の身の九孔常に不浄を流し、眼は眵涙を流し、耳は結聹を出し、鼻中より涕流れ、口は涎吐を出し、厠道（肛門）と水道（尿道）とは常に屎尿を出し、及び諸ろの毛孔より汗は流れて不浄なり」と述べたうえ、つぎの偈をそえている。「種種の不浄の物、身内に充満し、常に流出して止まざること、漏れたる嚢に物を盛るが如し」（T25, 198 c ～ 199 a）。智舜とおなじく僧稠に師事した僧邕（五四三―六三一）も、儒学を業とする家庭に生を受けた。「釈僧邕、姓は郭氏、太原介休の人。祖の憲は荆州刺史、父の韶は博陵太守。邕は神識沈静、上徳に冥符し、世々儒業を伝え、上庠に歯冑す」。つ

まり年齢のきまりに従って学校に入学したものの、「年十有三、親を違りて入道し、鄴の西の雲門寺に於いて僧稠に依止して出家す」（巻一九習禅篇、583 c ～ 584 a）。僧邕は後に三階教の信行禅師の同志となり、信行の入滅後には化度寺の徒衆を総領することとなるのであって、『続高僧伝』僧邕伝の文章は、右庶子李伯薬製文、率更令欧陽詢書の「化度寺故僧邕禅師舎利塔銘」（『金石萃編』巻四三）をほとんどそのままに襲う。

以上のほか、われわれはまだなおつぎのごとき諸例を拾うことができる。『続高僧伝』の篇巻の順序のままに拾うこととする。

北斉の洺州沙門の曇衍（五〇三―五八一）、「姓は夏侯氏、南兗州の人。……七歳にして学に従い、聡敏絶倫、十五にして擢でられて州の都公事と為るも、隙有れば便ち釈講を聴く。十八にして秀才に挙げられ、鄴都に貢上せられしが、過りて光公（慧光）の法席を聴き、即ち帰戒を稟けて俗務を棄捨し、功を佛理に専らにす。学ぶこと三載に流れ、績は前達に隣し、年二十三にして光に投じて出家す」（巻八義解篇、487 b ～ c）。唐の潞州法住寺の曇栄（五五五―六三九）、「俗姓は張氏、定州九門の人。……年十九、時に書生と為り、意を玄理に刻し、心を無地に寄す。霊裕法師の華厳経を講ずるに因って試みに往きて之れを聴き、便ち玄範を徹悟し、其の詮致を略くす。乃ち裕に投じて師と為す」（巻二〇習禅篇、589 a ～ 590 a）。唐の京師弘福寺の慧斌（五七四―六四五）、「姓は和氏、兗州の人なり。経芸を博覧して文義洞開し、偏えに字源に暁るく、尤だ章曜（九章算術と七曜暦）に明るし。年十九、郷党の崇ぶ所として州の助教と為るも、情に煩梗を厭い、懐に出世を慕い、年二十三にして方めて剪落に預る。……初め斌の父の朗には子七人有り。家は世々儒宗にして、斌は第二なり」（同上、591 b ～ c）。唐の箕州箕山沙門の慧思（五八八―六四二）、「姓は郭氏、汾州介休の人なり。少くして儒史を学び、虚玄を宗尚し、文章書隷、郷曲に声有り。年二十五、并（太原）に在って伝授し、初めより佛乗の深奥を知らざるなり。会ま沙門の道曄、徳盛んにして、鋒に当りて宗に処り、摂大乗論を講揚す。試みに往きて潜かに聴くも、冥漠として追い難く、累日詳受して薄か希

向を知る。因って度脱せんことを求む」（同上、593b～c）。唐の蒲州仁寿寺の慧蕭（五六八―六四〇）、「俗姓は劉、本と彭城の人なるも、世家、許州の長葛に徙り、故に又た県人と為る。奕葉、衣纓を以て士大夫と称せらる。十八にして書生と為り、善く詩礼を説く。州郡は明経を以て之れを挙ぐるも、其の好む所に非ず。遂に嵩高山に入り、師を求めて出家す」（巻二二明律篇、617c～618a）。周の終南山避世峰の静藹（五三四―五七八）、「姓は鄭氏、滎陽の人なり。……甫め書生と為り、博く経史に志す。諸鄭の魁岸なる者咸な之れを賞異し、吾が宗党を興すは其れ此の児ならんと謂う。同伍と寺に遊び、地獄図変を観て諸生を顧みて曰わく、異なる哉、業理の必ず然ることを審らかにす、誰か斯の酷を免るる者有らんやと。便ち強ちに切諫に違い、二親も志を奪うこと能わず。鄭宗は固く留めたるも、藹は愛縛を決裂し、情分は石の若く、遂に独り百官寺に往き、和禅師に依りて出家す。時に年十七」（巻二三護法篇、625c～628a）。唐の終南山智炬寺の明贍（五五九―六二八）、「姓は杜氏、恒州石邑の人なり。少くして異操有り。住する所の龍貴村の二千余家、同に共に之れを高しとし、口実に伝う。十四にして経に通じ、十七にして史に明るし。州県は乃ち挙げて俊士と為すも、性、超方を慕い、辟命に従わず、飛龍山応覚寺に投じて出家す」（巻二四護法篇、632c～633b）。俊士とは明経のことであろう。隋の京師延興寺の霊達、「恒州の人。先に儒門に在って備さに経史に参ずるも、唯だ更も相い図略するを見るのみ。時として仁を懐き義を抱くこと有るも、然れども復た終に諸有に淪み、未だ無常を免れず。乃ち髪を道流に釈き、正しき軌を希崇し、遠公（慧遠）に従って義を学び、咸く大意を知る」（巻二六感通篇、672c～673a）。「図略」は見なれぬ言葉だが、策略を弄するということであろうか。隋の京師浄影寺の浄弁、「姓は韋、斉州の人。少くして儒門に渉り、備さに丘索を聞き、孔墨荘老は是れ詢ね諜る所なるも、忽ち浮仮を厭い、迹を屛けて出家す」（同上、676c～677a）。

三　正史の儒林伝と『続高僧伝』

『続高僧伝』には、がんらい儒門に生を受け、あるいは儒生であった者が人生の転機を自覚して僧侶となったという記事が少なからず見出されるだけではない。正史の儒林伝とたがいに交錯する記事もまた存するのである。

すなわち、巻七義解篇の魏の鄴下沙門釈道寵伝。道寵の俗姓は張、俗名は賓。そもそも「国学大儒の雄安生」の門に学んだ張賓は、同門の李範と名声あい拮抗してともに雄安生の師範代をつとめ、三十歳にならずして門生千余人を統領するほどであった。ところが一日、たまたま趙州元氏県の偃角寺の側を通りかかり、寺に就いて水を求めた時のこと、一人の沙弥が水を差し出しながら、この水に「幾塵が具わるか」と問い、そのことに答えられたうえで飲んでもよろしいと言った。内典にまったく不案内な張賓はただ茫然とするばかり。すると沙弥は、突然、顔に水をぶっかけた。張賓は大いに恥じ入り、「水を以て我を辱ずかしめんと為しには非ず、直に佛法の思い難きを顕らかにす。吾は今、心を此の道に投ず、宜しく各の散ずべし」、そのように門生たちに解散を告げ、即日その場で出家したのであった（482b～c）。

これは菩提流支の流れをくむいわゆる地論宗北道派の道寵が佛教に転向するに至った因縁話なのだが、ところで彼が師範代をつとめたところの雄安生とは、『周書』ならびに『北史』の儒林伝に伝記のある熊安生のことであるに違いない。熊安生は長楽阜城の人。まず最初に陳達から三伝を、さらに房虬から周礼を授かり、その後、徐遵明に師事して服膺すること歴年、東魏の天平中（五三四—五三七）には李宝鼎すなわち李鉉から礼を授かった。かくして五経に博通した熊安生であったが、もっぱら三礼を教授し、「弟子の遠方自り至る者は千余人」であったという。『魏書』ならびに『北史』の儒林伝の序には、いつの頃の情況であるかは特定できぬけれども、「時に天下承平、

学業は大いに盛んなり。故に燕斉趙魏の間、経を横たえて著録さるるは勝げて数う可からず。大なる者は千余人、小なる者も猶お数百」とあって、熊安生の弟子が千余人であったとか、張賓もやはり千余人の弟子を統領したとかというのも、あながちに誇張ではないのかも知れぬ。ともかく熊安生は、「乃ち図緯を討論し、異聞を捃摭し、先儒の未だ悟らざる所の者をば皆な之れを発明し」、北斉の河清中（五六二―五六五）に陽休之が特に奏して国子博士とした。本伝は、「周礼義疏二十巻」、「礼記義疏四十巻」、「孝経義疏一巻」の三種の著述があったことを伝えるが、それらのうちの『礼記』の義疏が、梁の皇侃のものとともに孔穎達の『礼記正義』の依拠するところとなったこと、いささかの貶抑の辞をともないつつもその序につぎのように述べられているとおりである。

> 爰に晋宋従り周隋に逮ぶまで、其の礼業を伝えし者は江左尤も盛んなり。其の義疏を為る者、南人に賀循、賀瑒、庾蔚之、崔霊恩、沈重、范宣、皇甫侃（すなわち皇侃）等有り、北人に徐遵明、李業興、李宝鼎、侯聡、熊安生等有り。其の世に見る者、唯だ皇、熊の二家のみ。熊は則ち本経に違背し、多く外義を引き、猶お楚に之かんとして北行し、馬は疾しと雖も去ること逾よ遠きがごとし。又た経文を釈せんと欲して唯だ難義を聚め、猶お糸を治めんとして之れを棼せ、手は繁しと雖も糸は益す乱れるがごとし。皇氏は章句は詳正なりと雖も、微か稍や繁広にして、又た既に鄭氏（鄭玄）に遵い、乃ち時に鄭の義に乖く。此れは是れ木落ちて其の本に帰らず、狐死して其の丘に首せざるものなり。此れ皆な二家の弊にして、未だ得たりと為さざるなり。然れども熊を以て皇に比べれば、皇氏勝れり。体例既に別にして因循す可からずと雖も、今、勅を奉じて删理するに仍お皇氏に拠って以て本と為し、其の備わらざる有れば、熊氏を以て補う。必ず文証の詳悉、義理の精審なるを取り、其の繁蕪を翦り、其の機要を撮む。

熊安生を北斉の国子博士に推薦したところの陽休之（『北斉書』巻四二、『北史』巻四七）は、張賓が熊安生の師範代をつとめていた時代に、魏収や邢子才（劭）とともにその講席に連なったことがあったようであって、『続高僧

伝』道寵伝につぎの記事がある。すなわち張賓が出家してすでに道寵と名を改めた後年のこと、鄴において『十地経論』の講義を始めると、「昔、寵の席に経って官学の由って成りし」ところの「朝宰にして文雄」の魏収、邢子才、楊（陽）休之たちも聴講にやって来た。官学とは儒学を意味するのであろう。しかしながら、彼らにはさっぱり理解できない。彼らの姿に気づいた道寵が言葉をかけ、そこでつぎの問答が交わされる。「あなたがたは国家に栄ある人物との評判であるのに、かつて学問を授けたためにやって来られたのか（公等諸賢、既称栄国、頗曾受業有所来耶）」。「そもそも張賓氏を頼りとしておりましたのに、世俗を厭って出家されてしまいました（本資張氏、厭俗出家）」。「師と弟子のゆかりはあったものの、今やご覧のとおりだ（師資有由、今見若此）」。「罪は極めて深うございます。最初、お声を聞きました時には、昔の師とまったく変りはありませんでしたのに、お姿はすっかり改まられ、こんなにも理解のかなわぬ次第です（罪極深矣、初聆声相、寔等昔師、容儀頓改、致此無悟）」。かくして彼らは道寵の名を聞奏し、生涯にわたって王朝から日ごとに黄金三両が下賜されることとなったという。

ところで、熊安生の門下において張賓と名声を競いあった李範も、やはりやがて出家するに至る。『続高僧伝』巻八義解篇に斉鄴東大覚寺釈僧範（四七六―五五五、483b～484a）として伝が立てられているのがその人であって、そこでは李洪範と記されている。李洪範は平郷の人。「幼くして群書を遊学し、年二十三にして備さに流略（九流七略）に通じ、七曜、九章、天文、筮術に至るまで諮ねて再悟すること無し。徒侶は方に千ならんとし、掌を指して頤を解き、誇矜のものも角を折かる。時人語って曰わく、相州の李洪範は深義を解徹し、鄴下の張賓生は領悟して遺すこと無しと。斯の言、誠に旨有り」。しかしひそかに佛法に心を寄せるところがあり、指を焼いて供養するところもあったというが、二十九歳の時、『涅槃経』の講義を聴いたことによって一大転機がおとずれ、鄴城の僧に投じて出家したのであった。北魏の正始元年（五〇四）のことである。

李洪範あらため釈僧範は、「初め涅槃経を学んで頓ちにして其の致を尽くし、又た心を林慮（山）に栖まわせて

其の浮情を静め、復た洛下に向いて献公に従って法華と華厳を聴き、前修を宗匠とし、衢術を是非し、後に轍を光師に徙して道を受く」。献公は未詳。光師とは地論宗南道派の慧光であろう。やがて僧範は各地を巡って講席を開き、「法筵の一たび挙げられる毎に聴衆は千余」、そして鄴にもどるや、「当時の明匠」との評判を獲得し、時には杜弼（『北斉書』巻二四、『北史』巻五五）の要請によって、鄴の顕義寺において冬の講義を行なったこともあった。杜弼は東魏の孝静帝と九龍殿において佛性と法性とが一なのか異なるのかについての問答を行ない、満足した帝から経書庫に案内されて『地持経』一部を賜わったとか、あるいはまた武定六年（五四八）の四月八日、孝静帝が名僧たちを顕陽殿に集めて佛理を講説した際には、時に衛尉卿であった杜弼は、吏部尚書の楊愔、中書令の邢劭、秘書監の魏収たちとならびに法筵に侍し、師子座に昇って大衆の前で敷演せよとの勅命が下ると、問難をあびせる昭玄都の僧達および僧の道順たちと往復数十番に及んだが、僧達たちも屈服させることができなかったとか、そのような話が伝えられている。ちなみに道順というのは、『続高僧伝』巻八に伝記のある慧順のことであるのかも知れない。鄴の総持寺に住した慧順は、僕射の祖孝徴すなわち祖珽に推されて国都となったというが（484b）、『大宋僧史略』巻中の「沙門都統」の項に、「斉は則ち法上を以て昭玄統と為し、法順を沙門都と為す。然らば都なる者は総轄の名なりと雖も、統に下ること一等なり」との記事があり（T54, 243b）、法順もやはり慧順のこと、そして国都とは沙門都のことではあるまいかと想像される。ともかく慧順は崔光（『魏書』巻六七、『北史』巻四四）の弟であり、二十五歳にして慧光に投じて出家したのであった。

周知のごとく、慧順の兄の崔光は北魏末の顕貴を極めた文人官僚であって、すこぶる佛教に傾倒したこと、「佛法を崇信し、礼拝読誦すること老いて逾よ甚だしく、終日怡怡として未だ曾つて恚忿せず。……毎に沙門朝貴に請われて維摩、十地経を講じ、聴く者は常に数百人、即ち二経の義疏三十余巻を為る」と伝えられるとおりである。もっとも、識者はそれらの義疏の「疏略」なることを知ったというけれども、菩提流支の経論翻訳の筆受の役をつ

とめるとともに、(9) 北魏宣武帝の永平元年（五〇八）に勅命によって翻訳が開始された天親菩薩の『十地経論』十二巻、その序は実に崔光の撰文にかかるのであり、そこにはつぎのように述べられている。

大魏皇帝は俊神天凝、玄情漠遠、治風を宇県の外に揚げ、道化を千載の下に敷く。毎に佛経を以て遊心の場と為し、釈典を栖照の囿と為し、隠れたるを捜し欠けたるを訪ねて炤揚に務め、教有れば必ず申ばし、籍として備わらざるは無し。永平元年、歳は玄枵（子）に次るとしの四月上日を以て、三蔵法師の北天竺の菩提留支、魏には道希と云う、中天竺の勒那摩提、魏には宝意と云う、及び伝訳沙門の北天竺の伏陀扇多、并びに義学の緇儒一十余人に命じ、太極の紫庭に在って斯の論十有余巻を訳出せしむ。斯の二の三蔵は並びに邁俗の量を以て道門に高歩し、群蔵の淵部をば研攬せざるは罔く、善く地情に会し、論旨を妙尽す。皆な手に梵文を執り、口に自ら敷唱し、片辞隻説も弁詣りて遺す蔑し。時に皇上は親ら玄藻を紆げて翰を輪首に飛ばし、臣僚僧徒は下風に毘賛す。四年（五一一）の首夏、翻訳は周く訖る。洋洋亹亹として其の門を得る莫く、義は富み趣は玄にして、孰か窺測すと云わんや。剛蔵の妙説は更めて像世に興り、天親の玄旨は再び季運に光く。忝くも末筵に厠り、敢えて窃かに祇んで記す。（T26, 123 a～b）

いささか横道にそれたが、話を僧範のことにもどすならば、彼は佛門に投じた後にも、かつて修めた外学をまったく捨て去ったわけではなかったようである。『続高僧伝』は「法筵の一たび挙げられる毎に聴衆は千余、趾を鄴都に旋すに逮んで当時の明匠と謂う可し」と言うのにつづいて、つぎの記事を設けている。「遂に崔観をして易に注するに之れに諮ねて長を取らしめ、宋景をして暦を造るに求めて短を捨てしむ」。崔観とは、『北史』儒林伝の序に、「魏の末自り、大儒徐遵明の門下に鄭玄注する所の周易を講じ、遵明は以て盧景裕及び清河の崔瑾に伝う」とあるその人。『隋書』経籍志は「周易十三巻、崔観注」ならびに「周易統例十巻、崔観撰」を著録する。また宋景とは、『北斉書』方伎伝および『北史』芸術伝に立伝されている宋景業のことであろう。『北史』に「天保の初、

……詔を受けて天保暦を撰す」とあるほか、『隋書』律暦志中に、北斉の文宣帝が受禅するや、散騎侍郎の宋景業に命じて図讖に協うよう天保暦を制作させ、かくして『握誠図』と『元命包』に依拠した暦に帝は大いに満足したとの記事がある。これら崔覲の『周易』注や宋景業の天保暦の制作にあたって、「九流七略」から「七曜、九章、天文、筮術」に至るまで、あまねく通じた僧範の意見が求められたのであった。

僧範に関してさらに興味深いのは、『続高僧伝』に「大儒の徐遵明、李宝頂等、一たび信を言前に見すや、授くるに菩薩戒法を以てす」とあることである。僧範と道寵がかつて師事した熊安生、その師匠筋にあたる徐遵明（四七五―五二九）は、『北史』儒林伝の序が伝える学統に明らかなように、北朝の経学の伝統がいったんほとんどすべて彼のもとに集まり、そしてあらためて彼に源を発して流れ出すと言ってもよいほどの位置を占める大儒であった。十七歳にして郷里の華陰から山東方面へ遊学の旅に出た徐遵明は、まず上党において屯留の王聡から毛詩、尚書、礼記を授かり、一年で王聡のもとを辞すると燕、趙の地に赴き、中山の張吾貴に師事した。張吾貴の門徒ははなはだ盛んであったが、数箇月にして、「張生は名高きも義に検格無く、凡そ講説する所、吾が心に愜わず。請うらくは更めて師に従わん」とひそかに友人に語り、かくて平原の田孟略とともにあらためて范陽の孫買徳に師事した。しかしそのもとをもわずか一年にして辞そうとする徐遵明を、田猛略はたしなめて言った。「君は年少にして師に従うも、毎に業を終えず。千里に帙を負い、何ぞ去就の甚だしきや。此の如きの用意、終に恐らくは成ること無からん」。それに対して徐遵明は、「吾は今始めて真の師の所在を知る」と答え、「何こに在りや」との問いに、わが胸を指して、「正に此に在り」と言い放ったのであった。傲岸なまでの自信の言葉である。かくてその後訪れた平原の唐遷のところでは、六年を過ごして孝経、論語、毛詩、尚書、三礼を読みふけり、さらに陽平館陶の趙世業の家に晋の永嘉時代の旧本と伝えられる服氏春秋のあることを知ると、そこにも出かけたのであったが、ところで師はわが胸中に存するとし、それを恃むところの「師心」、そのような態度は、かの『荘子』においてすら戒められ

ている。すなわち人間世篇に、衛の国の教化に赴かんとしてあれこれと抱負を述べたてる顔回を、「夫れ胡ぞ以て化に及ぶ可けんや。猶お心を師とする者なり」と仲尼がたしなめる話がある。徐遵明とはおよそ半世紀の後輩にあたる顔之推にも、「門を閉ざして書を読み、心を師として自らを是とし、稠人の広坐に謬誤差失する者多し」（『顔氏家訓』勉学篇）と、「師心」に基づく一人よがりに警告を発した言葉がある。それに対して徐遵明は、まさしく自らの心を師とし、自らに恃むところのなみなみならぬ自信家であったのだが、そのような人物に僧範が菩薩戒を授けたというのである。そして僧範が、徐遵明とともに菩薩戒を授けたところの李宝頂とはまず間違いなく李宝鼎、すなわち徐遵明の高弟であるとともに熊安生のまた一人の師匠でもあった李鉉であろう。

さて、僧範の佛門の師であった慧光（巻二一明律篇、607b～608b）の入室の弟子は九人と称せられ、それら九人の中の一人に慧光は儒生の馮袞をかぞえたという。馮袞の名は正史には見出されないが、『続高僧伝』の伝えるところはつぎのごとくである。「袞は本と冀の人。経史を通解し、貢せられて台に入り、用って観国に擬せられんとす（官僚に採用されようとした）。私かに自ら惟いて曰わく、玄素（玄儒）の両教は頗る曽つて懐抱するも、釈宗に至っては生まれてより未だ信重せずと。試みに往きて（慧）光に候し、名理を論ぜんと欲す。正に上講するに値り、因って就きて聴く。其の威容を矚、其の清弁を聆くに、文句の指す所、滞を遣ることを先と為す。坐に即いて虔を尽くし、聞くことの其の晩きを傷み、頓足し稽顙し、命を畢けて帰依せんと」。彼は教えを求めてやって来る道俗の名士たちに対して、相手の「病源を攻撃して深く要害を明らかにし」、「我（我心）こそ有の本為り、偏えに長駆する所なり」と説いたという。『続高僧伝』には、いささか詳細にわたる彼の言葉の記録がある。

あらゆる修行者はこの事を信じることができず、無明の煩悩に覆われた暗昏の心をもって自分の長所を捜し求め、他人のあら探しをし、経典を聴聞し学問をしながら、我執の心を飾り立てようとする。（心に巣くう）詐賊をはっきりと認識し、他人がその過悪を指摘してくれることを求めなければならぬ。自分の長所を探し求

めようとしなければ、吾我の心は次第におさまるであろう。とりわけきっぱりと決着をつけ、自他を見失わぬようにしなければならぬ。我執の過悪が常に生起すると、法界に燃え盛り、他人がちょっとでも過ちを指摘すれば、たちまちかっかと腹を立てる。自分には過ちが多いのだと、絶えず心を監視しなければならぬ。もしあれこれと思量するならば、この世に身を置いていたとて滋味はなく、歓喜の心はまったくない。我執がなくなり尽くしてはいないのだから、どうして楽しみがあろうか。この心は我執を導いて上は非想天に至り、また地獄に下り、絶えず我を誘惑し誑かすこと、まるで仇敵のようであり、稚児のようである。学問をしながら賊心を養い育て、こざかしくもスパイのような行為をはたらき、名利を求めて、いらぬできものをこしらえさせてよいものだろうか。だから経典に、当に心の師と為るべく、心を師とはせずとあるのであって、たとい八歳の童子に暗誦できたにしても、百歳の老人が実践できぬようでは、ぎりぎりの急場を切り抜けることはできぬのだ。(10)

唐の禅師の上堂説法を思わせるような堂々たる言葉である。この馮袞の言葉をひそかに抄写する者があり、世間では「捧心論」とよんだという。引用されている経典は『涅槃経』巻二八、「願わくは心の師と作らん、心を師とはせじ」(T12, 534a)。「師心」のさらに上を行く言葉である。また、「八歳能く誦するも、百歳行なわざれば」は、『高僧伝』巻九神異篇の耆域伝に基づく。すなわち、耆域が戦乱の巷と化した洛陽から天竺にひきあげようとするにあたり、高足の竺法行が留別の一言を請うたところ、高座に昇った耆域は大衆に告げて言った。「口を守り身と意を摂し、慎んで衆悪を犯すこと莫く、一切の善を修行せよ。是の如くんば度世することを得ん」。法行が、「願わくは上人、当に未だ聞かざる所を授けらるべし。斯の如きの偈義は八歳の童子も亦た已に諳誦す。得道の人に望む所には非ざるなり」と不満をもらすと、耆域は笑いながら言うのであった。「八歳誦すと雖も、百歳行なわざれば、之れを誦するも何の益かあらん」(T50, 388b)。

慧光の門下にあって、馮衮はいつも厨房の下働きをつとめ、飯粥を僧衆に供しおわったうえで、釜の底にたまったものを洗いすすぎ温めなおして自らの糧とし、もしいささかでも香美の気が残っていると、後日の供養のために取っておいた。夜は竈の前で仮眠し、一束の蒿の半ばを肩にかけ、半ばの上に坐し、夜が明けそめると、粥はいつもすでに煮あがっている。そして午後には、食事を担って獄囚のもとにとどけるのであった。『続高僧伝』には、自己を捨棄しきった馮衮の日常がこのように細かに叙されている。

さて、大儒徐遵明の『周易』鄭玄注の学は、先にふれたように盧景裕と崔瑾（覲）に伝えられ、さらに盧景裕から権会と郭茂に伝えられた。権会は徐遵明から直接に『尚書』鄭玄注をも授かっているのだが、河間鄚の人であるこの権会は、『続高僧伝』巻一八に立伝されている曇遷（五四二—六〇七、571b～574b）の舅、すなわち母方の叔父にあたり、曇遷も少年時代に舅の権会に就いて修学したのであった。曇遷の俗姓は王氏。博陵饒陽の人。「少くして俊朗、常倫に爽異す。年十三、父母は其の遠悟を嘉し、舅氏をして伝授せしむ。即ち斉の中散丈夫・国子祭酒博士の権会なり。会は備さに六経に練い、偏えに易道を究め、卦を剖き爻を析して象繋を妙窮す。遷の精采を奇とし、乃ち先ず授くるに周易を以てす。初め八卦の相生を受くるに、言に随って即ちに暁り、始めて文の半ばを学んで余の半ばは自ずから通ず。了に師受に非ずして詞理を悟超し、会は深く異とせり」。

一日、権会のところに一人の老婆が失物の占断を求めてやって来た。兌の卦が得られ、権会が曇遷に「汝試みに之れを弁ぜよ」と命ずると、すかさず「若し卦の如くに判ずれば、定めて金釵を失いしなり」と答え、果してそのとおりであった。「兌は是れ金の位、字の脚は両つに垂る。釵の象に似たり」というのがその占断の根拠であった。兌の卦は五行の金に属し、そして「兌」が両脚を垂らした字形であるため、黄金のかんざしのようだというわけ。さらに権会が、誰が盗んだのか占ってみるよう命ずると、答えた。「失せし者は、西家の白色の女子の奉口髫角にして、年は十四、五可りなる者が将ち去れり。尋ぬれば之れを得る可し」。またしてもそのとおり。ある者がその

わけをたずねると、言った。「兌は是れ西方少女の位。五色もて方を分つに、白と為すなり。兌の字の上の点は鬉角の象を表し、内に尖形有るは奉口の相を表す。推して測知す、異術有るには非ず」。兌の卦が属する五行の金には、方位では西、色では白が配当され、また『周易』説卦伝に「兌は……少女と為す」とあるほか、「兌」の文字の上の二つの点は鬉角すなわち束髪の髻の象徴、そして「尖」に似た字形が含まれるのは奉口（承け口？）の象徴だというのである。舌を巻いた権会は筮竹を放り出して、「吾は卜筮に於いて頗る工みなるも、断を取るに至っては依稀(おぼろげ)なるのみ。豈に汝の明なるに如(し)かんや。老舅は実に顧みて慚多し。方(はじ)めて宣尼（孔子）の後生畏る可しと言いしを験せり」と感嘆の声を挙げ、さらにあらためて礼、伝（春秋伝）、詩、尚（尚書）、荘子、老子等を授けた。やがてそれらすべてを学びおえた少年は、自分の志向するところをつぎのように語ったという。「大小の両雅（詩）は当時の諷刺、左右の二史（尚書と春秋）は君王の事と言、礼は人倫を序し、楽は風俗を移すも、耳目の翫(もてあそび)に非ざるは無く、其の勢も亦た之れを知る可し。未だ若(し)かず、李荘の大道を論じ、周易の陰陽を弁じ、以て幽微を悟る可く、以て情性を怡(たのし)ましむ可きには。究めて之れを味わうに、乃ち玄儒の本なり」。かくして「心を荘易に留め」、さらに進んで「意を佛経に帰す」ところとなった彼は、両親に懇望のうえ、二十一歳の時、定州賈和寺の曇静律師のもとで出家したのであった。北斉の河清元年（五六二）のことである。つまり、六経の中の『周易』、それと老荘が、すなわちいわゆる三玄が、曇遷を佛教に誘う下地を用意したのであった。

　やがて北斉が北周の併合するところとなり、山東の地域にも廃佛が断行されると、曇遷は江南に難を避け、隋に至って佛法がふたたび興隆するまでの期間をその地で過ごす。そして江南から帰還するにあたり、桂州刺史蔣君のところで獲得した真諦訳の『摂大乗論』を始めて北地にもたらすこととなるのだが、それはともかく、江南滞在中のこととして、曇遷の名を天子に奏聞しようとの慧曉や智瓘たちの申出はことわったものの、「惟(た)だ国子博士の張機有って毎(つね)に申(かさ)ねて礼を尽くして法を請い、余景には時に荘易を論じ、窃かに其の義を伝えて用(も)って庠序に訓(おし)え」

たという。張機とは、『陳書』ならびに『南史』の儒林伝の張譏であるに違いない。(11) 曇遷伝にはまた隋の文帝によって長安の大興善寺に召された時のこととして、「孔門の俊乂」と称せられた四門博士ないし国子助教の劉子平が「膝を屈して飡奉し」たとの記事もある。

さてここで最後に取り上げるべきは、『続高僧伝』巻三訳経篇の唐の京師紀国寺沙門慧浄（五七八―?、441c～446b）のことである。慧浄の伝記は、「釈慧浄、俗姓は房氏、常山真定の人なり。家は世々儒宗、郷邦に称美せらる。浄は即ち隋朝の国子博士徽遠の猶子なり」と書き始められている。房徽遠は『隋書』ならびに『北史』の儒林伝の房暉遠。三礼、春秋三伝、詩、書、周易から図緯に至るまで、あまねく通じた房暉遠は、「恒に教授を以て務めと為し」、遠方から笈を負ってやって来る生徒は千をもってかぞえ、北斉の南陽王高綽が定州刺史となると州博士に召されたのを皮切りに、北周の小学下士を経て、隋の太常博士、太学博士、国子博士等を歴任、太常卿の牛弘から「五経庫」なる異名をたてまつられたほどの博学の士であった。国子博士であった時、隋の文帝は、国子学の学生で一経に通ずる者を薦挙のうえ擢用せんとしたものの、策問は終了しながら博士たちには評価を下すことができぬ。そのわけをいぶかる国子祭酒の元善に、房暉遠は言った。「江南と河北は義例同じからずして、博士は遍く渉る能わず。学生は皆な其の短なる所を持して己の長ずる所なりと称し、博士は各各自ら疑う。所以に久しくして決せざるなり」。そこで元善が房暉遠に評定させたところ、いささかの渋滞もない。学生の中には不服を申立てる者もいたけれども、房暉遠はいかなる義疏を伝えているのかとたずね、その義疏を口に誦したうえでそれぞれに欠点を指摘したため、もはや敢えて非を飾ろうとする者はなく、数日にして受験生四、五百人のすべてに決着がつけられたという。つまり、江南と河北のあらゆる義疏を博渉する通儒であったわけである。

この房暉遠の甥にあたる慧浄が出家したのは、隋の開皇十一年（五九一）、十四歳の時のこと。それがいかなる事情によるものであったのかはわからぬが、やがて長安の紀国寺の上座となり、唐の太宗の貞観年間、その彼に普

光寺の寺主を兼務させるにあたって、時の皇太子すなわち後の高宗が発した教令の中につぎの一段が見出される。「法師は昔、俗縁に在るや、門は通徳と称せられ、纓を東序に飛ばし、玉を上庠に鳴らす。故より裕を後昆に垂れ、芳を猶子に伝うることを得しも、嘗つて以えらく、詩は三百と称するも苦空を離れず、曲礼三千は未だ生滅を免れずと。故に弘誓願を発して菩提に廻向し、彼の両髦を落として茲の三服（袈裟）を被う」。通徳は、後漢の鄭玄が学塾を開いた高密県の一郷を鄭公郷とよび、その巷門を通徳門と名づける栄誉を北海国相の孔融から与えられた故事にちなむ。すなわち、慧浄は名声赫々たる儒門に生を受け、叔父の房暉遠は国子博士として太学において冠の纓をなびかせ、佩玉を高らかに響かせ、一族の後輩である慧浄にももとより恵みを垂れ芳名を伝えることができたにもかかわらず、詩経三百篇や曲礼三千章の儒典をもってしては、苦空を離れることも、生死を免れることもできぬと考えて佛門に投じたというわけである。

　ところでしかし、慧浄がいよいよ普光寺の寺主に就任することが決定し、皇太子があらためて寺衆に下した教令には、慧浄が内典のみならず、玄儒の外典にも深く通じた人物であることを称揚している。「龍宮の宝蔵、象力の尊経に至っては、皆な挺ずること生知自りし、無師にして独悟す。豈に止だに四諦一乗の説、七処八会の談、其の指帰を要め、其の真趣を得るのみならんや。固より亦た滌除して老氏の至言を玄覧し、潔静にして宣尼の妙義を精微し、理を窮め性を尽くし、根を尋ね源を討ねざるは莫し」。道宣は慧浄伝の末尾に、貞観十九年（六四五）の時点においても、慧浄が六十八歳をもってまだなお健在であることを記している。

結び

儒門に生を受け、あるいは儒学を専門の業としていた者が佛教に心を寄せ、なかには出家して佛門に身を投ずる

に至った者さえあったのは何故であろうか。その理由を一概に論ずることはむつかしいが、皇侃について認められるような、外教—儒教に対する何がしかの不満が一つの大きな理由であったことは否定しがたいであろう。僧伝についていて、そのようなことは枚挙に暇がないほどいくらも確認することができる。ほんのわずかの例を挙げるだけでも、かの廬山の慧遠はもともと六経を博綜する書生であったが、道安の『般若経』の講義を聴講するに及んで豁然として悟るところがあり、かくして「儒、道、それに九流の学問はすべて糠粃にしか過ぎぬ」と嘆じ、弟の慧持とともにそろって出家したという（『高僧伝』巻六義解篇、358 a）。この慧遠と同様に、牛頭法融もまた中国の古典を探究し尽くしながら、「儒家、道家の世俗を相手とした文章はまったく糠粃と変るところがない。般若と止観こそが実に導きの舟とたのむべきものだ」と考えたという（『続高僧伝』巻二〇習禅篇、603 c）。

これらは僧伝の記事であるから、いくらか割り引いて考えるべきなのかも知れぬ。しかしながら、劉宋の文帝が紹介するところの范泰と謝霊運の言葉はやはり無視することができないであろう。「六経の古典は、本来、世の中を救済して治世に資することを主眼としたものである。もしぜひとも霊性——霊妙なる人間の本性——の真奥を探究しようとするのであれば、どうして佛教経典を指南とたのまなくてすまされようか」[12]（『高僧伝』巻七慧厳伝、367 c）。二人はいつもこのように語ったというのである。謝霊運はともかくとして、范泰は『穀梁伝集解』の撰者の東晋の范寧の長子にほかならない。『穀梁伝集解』はひとまず撰者として范寧の名を冠しはするものの、実のところそれは、范氏一家の家学の成果と称すべきものであったのであり、この書物が完成に至るまでの過程において、范泰も共同討議に参加する経験を有したことは、『集解』の中に范泰の説が十数条にわたって引かれているところからも明らかである[13]。そのような人物にしてすら、六経は「霊性の真奥」を探究せんとする欲求に何ら応えてくれるものではないと考えたのであった。

しかしところで、右に述べたことがらだけをもって、儒門に生を受け、あるいは儒生であった人たちの佛教に対

する心性の傾斜や転向の動機の説明とするのは、いくらか問題を一般化し過ぎることになるかも知れない。と言うのも、本稿に取り上げた人たちの中に、六世紀の山東河北地域とゆかりの深い人物が数多く見出される事実に想到するからである。六世紀を迎えて、山東河北地域は未曾有の動乱の時代に突入した。今ここはその詳細について語る場所ではないけれども、動乱の口火を切ったのが実に沙門によって領導された反乱であったことだけは、ぜひとも指摘しておかなければなるまい。すなわち『魏書』巻八世宗宣武帝紀の延昌三年（五一四）十一月丁巳条に、「幽州の沙門劉僧紹、衆を聚めて反し、自ら浄居国明法王と号す。州、郡之れを捕斬す」と記録されているところの反乱であって、かの『十地経論』の翻訳が完了した三年後のことである。宣武帝は翌延昌四年（五一五）の正月にかつて『維摩経』を講じた式乾殿において崩じ、代って孝明帝が立つが、その年の六月には、またまた冀州の沙門法慶が渤海の李帰伯と結んだいわゆる「大乗の賊」の乱が発生したのであった。「唯だ殺害を以て事と為し」たその集団では、一人を殺す者を一住菩薩、十人を殺す者を十住菩薩と称し、李帰伯は十住菩薩・平魔軍司・定漢王を、また法慶は大乗を自らの称号とした。そして寺舎を屠滅し、僧尼を斬戮し、経像を焚焼し、「新佛出世す、旧魔を除去せん」と叫んだという。九月に至って法慶ならびに渠帥百余人は捕えられ、その首級が洛陽に伝えられたものの、熙平二年（五一七）正月には、「大乗の余賊」がふたたび結集して瀛州を攻めている。(14) この「大乗の賊」の一住菩薩から十住菩薩に至る位階には、華北において一種のブームをよんだかにさえ思われる『十地経論』の影響が皆無でなかったかどうか。「大乗の賊」は殺戮者集団であったに過ぎず、『十地経論』の巻四には、「殺生の罪は能く衆生をして地獄畜生餓鬼に堕ちしめ、若し人中に生まるるとも、二種の果報を得ん。一は短命、二は多病」（T26, 149b）と殺生の罪が厳しく戒められているのではあるけれども。

ともかくも、沙門によって領導される反乱に佛教の求心的なエネルギーの強大なることを感得し、そしてそのことを、既存の安定した学問体系に安住することを許さない衝撃と受けとめた士人は、けっして少なくなかったはず

である。本稿に論じた限りのこととしても、かつて熊安生門下の二大弟子であったという道寵と僧範について、とりわけ強くそのことを思わざるを得ない。

註

(1) 拙稿「内と外」（岩波講座『東洋思想』第一三巻、一九九〇年）、参照。

(2) ちなみに、道宣は劉昼の排佛の議論の要点をこのように抄記したうえ、つぎのごとく反駁を加えている。「詳昼此言、殊塵聴視、専言堕胎殺子、豈是正士言哉、孔子見人一善而忘其百非、鮑生見人一悪而終身不忘、弘隘之迹、断可知矣、狂哲之心、相去遠矣」。『劉子』あるいは『劉子新論』として伝わる書物の撰者として、従来、梁の劉勰ないしはここに取り上げた劉昼が有力視されているものの、まだいずれに決すべきかには至っていない。王叔岷『劉子集証』（『中央研究院歴史語言研究所専刊之四十四』、一九六一年）の自序、参照。しかしながら右の反駁の一文は、その撰者を劉昼と断定してよい証拠となるのではあるまいか。何となれば、『劉子』の妄瑕篇に、ここで道宣が述べているのと極めてよく似た文章が見出されるからである。すなわち、「故仲尼見人一善而忘其百非、鮑叔聞人一過而終身不忘、夫子如斯之弘、鮑叔如斯之隘也、以是観之、聖哲之量、相去遠矣」。道宣は『劉子』が劉昼の撰著であることを知っていたのであろう。相手を攻撃するにあたって、相手のご立派な言説を逆手に取って用いることほど効果的な方法はあるまい。

(3) 「外教無三世之義、見乎此句也、周孔之教、唯説現在、不明過去未来、而子路此問事鬼神、政言鬼神在幽冥之中、其法云何也、此是問過去也」。「此又問当来之事也、言問今日以後死事復云何也」。

(4) 「此四人問孝是同、而夫子答異者、或随疾与薬、或寄人弘教也」。福田忍「皇侃の教化論について」（『東方学』九五輯）は、皇疏に対する佛教の教化論の影響を探り、皇疏に「汲引（または引汲）」、「方便」という言葉が用いられていることに注意する。また応病与薬的な考え方の存することにも注意するが、ずばり「随疾与薬」の語が用いられていることの指摘はない。

(5) 「此以下是孔子開口談説之語、故称子曰為首也、然此一書、或是弟子之言、或有時俗之語、雖非悉孔子之語、而当時皆被孔子印可也、必被印可、乃得預録」。「此章初無子曰者、是記者所書、並従孔子印可而録在論中也」。

(6) 拙著『六朝精神史研究』（同朋舎出版、一九八四年）第一五章「六朝時代における『孝経』の受容」、参照。

(7) 本稿のタイトルに「六朝末隋唐初」と限定を設けたのは、『続高僧伝』があつかう時代を意識してのこと。

(8) 『大唐六典』巻二吏部郎中「内外官吏、則有假寧之節」条注、「毎旬並給休假一日」。

（9）『続高僧伝』巻一訳経篇菩提流支伝「帝（宣武帝）又勅清信士李廓、撰衆経録、廓学通玄素、条貫経論、雅有標擬、故其録云、三蔵流支自洛及鄴、爰至天平二十余年、凡所出経三十九部一百二十七巻、即佛名楞伽法集深蜜等経勝思惟大宝積法華涅槃等論是也、並沙門僧朗道湛及侍中崔光等筆受」（428c）。

（10）「諸行者不得信此、無明昏心、覓長覓短、聴経学問、厳飾我心、須識詐賊、覓他道悪、不求其長、則吾我漸歇、特須分疎、勿迷自他、我過常起、熾然法界、他道少過、便即瞋也、常須看心、自己多過、若思量者、雖在世間、無有滋味、終無歓心、以未喪我、何由有楽、此心将我、上至非想、還下地獄、常誘誑我、如怨家、如愛奴、豈可学問長養賊心、巧作細作、使覓名利造疽妬也、故経云、当為心師、不師於心、八歳能誦、百歳不行、不救急也」。

（11）『陳書』張譏伝にはつぎのようにある。「講周易老荘而教授焉、呉郡陸元朗（徳明）朱孟博、一乗寺沙門法才、法雲寺沙門慧休、至真観道士姚綏、皆伝其業」。

（12）「六経典文、本在済俗為治、必求霊性真奥、豈得不以佛経為指南耶」。『弘明集』巻一一「何令尚之答宋文皇帝讃揚佛教事」にもこの言葉が引かれている（T52, 69b）。

（13）拙著『六朝精神史研究』第三章「范寧の学問」、参照。

（14）『魏書』巻九粛宗孝明帝紀ならびに巻一九上元遥伝。塚本善隆「北魏の佛教匪」（『塚本善隆著作集』第二巻、大東出版社、一九七四年）、参照。

唐代老子注釈学と仏教

麥谷邦夫

はじめに

魏晋南北朝期を通じて、いわゆる道教がその教理を構成し、自己の宗教としての価値を確立していく過程で、『老子』の哲学の果した役割は極めて重要である。一般に道教には創唱者としての教祖はいないといわれるが、その宗教思想の基盤をなしているのは『老子』に説かれる道の哲学であり、その神統譜の中心を占めるのは道を神格化した道君である。とりわけ六朝後半期から隋唐にかけての時代は、仏教教理学の強い影響下に、早急に独自の教理体系を構築しなければならないという状況に迫られて、道教は自己のアイデンティティの根幹をなすものとして『老子』とその道の哲学とを有効かつ積極的に活用していったのである。かくして、この時期には多数の『老子』注釈書が道教の経師たちの手によって著述されたが、その内容は教理形成の段階に応じてダイナミックに変化していった。この種の『老子』注釈書の中で、資料的まとまりを持つ比較的初期のものとしては、唐の道士成玄英の注釈が注目される。次いで、初唐期の仏道論争を経て唐代の『老子』注釈のピークをなすのが玄宗の注疏であり、その後を承けて道教教理の中における『老子』の役割を集大成したものが杜光庭の『道徳真経広聖義』であるといえ

よう。いま、成玄英の『老子』注釈を中心として、道教教理思想の展開の中で唐代の『老子』注釈学の果した役割と仏教教理との関係を考察する。

一　道教教理の形成と『老子』注釈

道教教理の形成に当たって『老子』およびその注釈がはたした役割はいかようなものであったのか。道教が自己の教理を体系的に整備し始めるのは、およそ東晋末から劉宋にかけての頃と考えられる。陸修静による『三洞経書目録』の編纂は、その最初の成果ともいうべきものであるが、この書目に載せられたもの以外にも次第に多数の経典が明確な意図をもって作成されるようになる。一方、仏教の中国社会への浸透にともなって、道仏二教間の論争も激化し始め、顧歓の「夷夏論」を筆頭とする対仏教批判論が作成されて、道教の仏教に対する優位性の主張が展開されていった。「夷夏論」のインパクトがいかに大きかったかは、梁・僧祐の『弘明集』巻六、七に収められた「夷夏論」をめぐる論争が雄弁に物語るところである。しかし、この段階では『老子』は未だ道仏論争の場では重要な役割を演じるに至ってはいない。『老子』の哲学なり思想なりが関係した道仏論争の早い例は、同じく『弘明集』巻八に収められた釈僧順「答道士仮称張融三破論」（大正五二、五一下）の中に見ることができる。張融は「三破論」の中で、「道は気なり」、「道は気を宗と為す」と主張する。ここに述べられた「道即気」という主張は、先秦道家以来の古典的な道と気の関係を基盤とし、後漢の王符や張衡の生成論を継承して成立した『河上公注』や『想爾注』に見られる道の概念の歴史的展開の延長線上に形成されてきたものといえる。この「道即気」という思想は、中国の思想史の展開の中では極めて説得力のある理論であり、最終的には道教教理の中での「道気」概念の形成に帰着する。しかし、この時期の道仏論争を通じて、「道即気」という中国固有の哲学を反映した理論が対仏

教論争の場では必ずしも有利ではないと判断した六朝後半期の道教の経師たちは、次第にこのような道の解釈を捨てて新たな理論を形成していった。かかる試みはまず仏教の三身（法身、報身、応身）の論に触発された体用理論の導入によって開始された(1)。

唐高宗期の道士孟安排の『道教義枢』法身義は、このような教理形成の痕跡を今に伝えている。『道教義枢』は、隋代の道教教理全書である『玄門大義』の忠実な抄録であるから、そこに見られる教理は南北朝後半期の教説を伝えていると考えられる(2)。法身義の説くところによれば、法身には本迹それぞれ三身がある。本の三身は精神気のいわゆる三一に配して仮に三義を立てるだけで、その窮極の体は同一であるという。このような教説は、六朝後半期に徐々に形成されてきた三一説に法身説を配当することによって成立したものであるが、その三一説は『老子』第十四章の解釈と密接に結びついて形成されてきたものである。成玄英の『老子義疏』に引く臧玄靖の説には次のようにいう(3)。

夫れ夷希微と言うものは、精神気を謂うなり。精とは、霊智の名なり。神とは、不測の用なり。気とは、形相の目なり。この三法を総べて、一聖人を為す。……所謂る三一なる者なり。

これを承けて成玄英自身は、『老子開題序訣義疏』の中で(4)、

第三。法体とは、案ずるに九天生神経に云う、聖人は玄元始三気を以て体と為す、と。三天の妙気に同じきを言うなり。臧宗道又三一を用て聖人の応身と為す。言う所の三一とは、一精二神三気なり。精とは、霊智慧照の心なり。神とは、無方不測の用なり。気とは、色象形相の法なり。経に云う、之れを視れども見えず、名づけて夷と曰う。之れを聴けども聞えず、名づけて希と曰う。之れを摶てども得ず、名づけて微と曰う。気なり。精なり。神なり。此の三法を総べて一聖体を為す。経に云う、此の三者は、致詰すべからず。故に混じて一と為す、と。但だ老君は三一を以て身を為すも、身に真応の別有り。

という。ここではまず聖人（神）の法体を玄元始三気とする『九天生神章経』の説が先行教理として提示されるが、成玄英の本意は精神気の三一を聖人の応身とする臧宗道説の敷衍にあった。その際に理論的根拠として持ち出されたのが『老子』第十四章の思想である。『老子』の本文は、道が形象を超絶し、視、聴、摶の個々の感覚やそれに対応した夷、希、微といった個別概念では道の真の姿を把握し難く、それらを混然一体として見たときにはじめて道の真のありかたを把握できることを述べたものである。成玄英（あるいは臧宗道）は、道に対する夷希微と聖人（神）に対する精神気を対応させることによって、道と同じく精神気の三位一体が聖人（神）の応身であることを『老子』を経証として証明しようとしたのである。同様の論述は、唐法琳の『弁正論』巻六（大正五二、五三六下）にも見られる。そこでは、古来の名儒および『河上公注』は、『老子』の夷希微を精神気に当てることを述べたあと、次のようにいう。

生神章を案ずるに云う、老子は［玄］元始三気を以て、合して一と為す。是れ至人の法体なり。精は是れ精霊、神は是れ変化、気は是れ気象なり。陸簡寂、臧矜、顧歓、諸糅、孟智周等の老子義の如きは云う、此の三気を合して、以て聖体を成す、と。又た云う、自然を通相の体と為し、三気を別相の体と為す、と。

ここでいう至人あるいは聖人とは、やはり道教の至上の神格を意味するが、その本質が玄元始の三気であり、同時に精（精霊）、神（変化）、気（気象）の三位一体によって成り立っていることを述べている。法琳のいうような精神気を夷希微に当てる解釈は、少くとも現行の『河上公注』には見出せない。しかし、かかる『老子』第十四章の夷希微をめぐる新解釈やそれと関連しての道や聖人の「体」と自然、三気との関係が、陸修静を筆頭とする六朝後半期の経師たちによって『老子』解釈書の中で説かれていたこと[5]、換言すれば、当時の道教教理の最先端の問題が『老子』解釈の新展開という形を取って行われていたことが、対抗勢力の仏教側によっても明確に認識されていたことが知られる。

二　成玄英の『老子』注釈の特徴

成玄英の詳しい伝記は伝わらないが、太宗から高宗期に活躍した道士である。彼の『老子』注釈書のうち、現在何らかのかたちで見ることのできるものは、『老子開題序訣義疏』『老子道徳経義疏』の二種がある。[6]

まず最初に、成玄英の道に対する解釈の特徴を見ておきたい。

道は虚通を以て義と為し、常は湛寂を以て名を得。所謂る无極の大道、衆生の正性なり。（第一章「道可道非常道」）

道は、虚通の妙理、衆生の正性なり。（第六十二章「道者万物之奥」）

道は是れ虚通の理境、徳は是れ至忘の聖智なり。（開題序訣義疏）

成玄英にあっては、道とは第一義的には万事万象を貫通する根源的真理としての「虚通の妙理」であり、同時に人間に焦点を絞っていえば、衆生を本来あるべき姿たらしめている「正性」と考えられた。道を「理」ないし「性」とする成玄英のこのような定義は、六朝期における道の典型的な定義である「道は気なり」とは根本的に異なるものといわなければならない。このような定義の出現は、六朝期を通じての激しい道仏論争の中で、道教側が道の定義を変更せざるを得なかった典型的な例の一つといえる。同様の例は、『道教義枢』道意義の「道は理なり」という定義にも見ることができるが、どちらかといえば、同じく法身義に見える「［神］浄虚通曰道［身］」という道の三身の論により強い影響を受けたと考えるべきであろう。

成玄英は道を理と定義する一方で、決して「道は気なり」という定義の意味するところの、万物を生成する根源的実体としての道の概念を放棄したわけではない。しかしながら、彼の『老子』解釈にあっては、生成の実体とし

ての道は本迹理論の適用によって理としての道とは矛盾しないような解決が図られている。彼の解釈の体系の中では、道とは妙本の現実世界における「迹」としての「応道」でもあった。

有は、応道なり。所謂る元一の気なり。元一妙本は、所謂る冥寂の地なり。言うこころは、天地万物は皆応道有法従りして生ず、即ち此の応道は妙本従りして起こる。妙本は即ち至無なり。（第四十章「天地之物生於有、有生於無」）

ここでは形而下の始源である「有」を「応道」「元一の気（元気）」と規定したうえで、この「応道」は「妙本」「至無」に起源することを述べている。つまり、『老子』の説く道を「妙本」と「応道」とに分割し、さらに「応道」を形而下のレベルでは「元気」と見なして、従来からの「道は気なり」という解釈を放棄せずにすむような余地を残す途を選択した。しかし、この妙本と応道、元気との関係は、『河上公注』や『想爾注』に見られるような直接的な生成吐出の関係において捉えられてはいないところに特徴がある。このことはさらに、

一は、元気なり。二は、陰陽なり。三は、天地人なり。万物は、一切の有識無情なり。言うこころは、至道の妙本は、体は形名を絶し、本従り迹を降し、肇（はじ）めて元気を生ず。又た元気従り、変じて陰陽を生ず。（第四十二章「道生一、一生二、二生三、三生万物」）

とあることからより一層明瞭となる。ここでは、妙本と元気との関係は、あくまでも「従本降迹」の関係において把握されている。成玄英にあっては、道を共通項として考えた場合は、形而下の世界の始源としての道は「応道」つまり感応によって元気として顕現する道なのであり、その対極には感応の主体としての「真道」が前提されていたと考えられる。そしてその感応のメカニズムは、「従本降迹」の本迹理論を適用することによって、万物を生み出す直接の始源としての「応道」とあらゆるものの窮極の根源としての「真道」とを分離させることに成功したのである。(7) 換言すれば、六朝期以降の道仏論争の中で道教側の弱点とみなされた「道は気なり」というテーゼは、

「応道は気なり」と読みかえられることになる。その結果、『道教義枢』道徳義に見られる「道は理なり」という従来とは正反対の定義を持ち出すまでもなく、「妙本（真道）即理」、「応道即気」という構造の中で、従来の教理上の論点の整理と弱点の克服が図られていったと考えられる。

成玄英の『老子』注釈では、中道思想と並んで本迹の概念が様々な場面で重要な役割を果しており、道教の聖人たる道君や老君がいかなる存在であるかを究明する際にもその理論が適用されている。

太上は即ち是れ今の玄天教主太上大道君なり。言うこころは、道君は玉京の上、金闕の中に在りて、神を凝らして遐かに想い、常応の処と為す。利根の人は、機性明敏、妙本は凝寂にして、体は形名を絶し、本従り迹を降すが故に位号有るを悟り、相貌殊致に執せず。故に下之れ有るを知ると言う。太上の名号の由る所有るを知るなり。（第十七章「太上下知有之」）

このように、道君は道における応道と同じく、妙本が「迹」として顕現したものに他ならない。それゆえ、仮に位号があり優れた相貌を持つとしても、そのような外面的形相に執着してはならないのである。これに対して老君は現世における道君の化身であり、道の真理を実践して得道するための階梯を明示する役割を担っている。そして、この道君、老君の在り方を現世において体現するのものを総称して聖人という。

聖人は即ち是れ前三業清浄にして、六根解脱せるの人なり。能く弘誓願を発し、衆生を救度せんが為に、故に常に世間に在りて、感有れば斯ち応じ、慈善平等にして、終に遺棄せざるなり。（第二十七章「是以聖人常善救人而無棄人」）

このように、常に現世にあって衆生済度の弘誓願を発し、全ての人間を救済の対象として摂取するのが聖人の基本的な在り方と考えられている。また、

夫れ聖応は多途にして、機に逗ずること一に匪ず。或いは縁に随いて小教を敷べ、或いは感を起こして大乗を

闡かす。故に真応の両身、権実の二智有り。権を用いて以て下士を籠し、実を持して以て上機を度す。（第三十六章序）

聖人は能所両忘し、境智双遣す。玄鑒洞照して、気を御し雲に乗る。本迹虚夷にして、何の病累有らんや。（第七十一章「是以聖人不病」）

聖人は知覚の疵無けれども、凡は分別の病有り。衆生の病を病とするが為に、所以に迹を降して凡に同じくし、法を説き教を演べ、存を忘れて溺を救う。既にして病まずして病み、病みて病まず。故に病まずと云うなり。（同「以其病病、是以不病」）

といった例からいえることは、成玄英の描く聖人像は、「能所両忘、境智双遣」つまり現世的作用や知覚認識から超越した存在であると同時に、衆生の病を救済するために「従本降迹」して現世に出現し、衆生の機根に応じて演法説教を行うことを主要な役割とする存在である。ここでは、聖人の悩める衆生の救済者としての性格が『老子』の教説に本来備わっていることが強調されており、それはまた道教が仏教同様の衆生済度の宗教であることを強調する意図に基づくと考えられる。(8)

成玄英の老子解釈のいま一つの重要な概念は、重玄と中道である。(9) 杜光庭は『道徳真経広聖義』の序において重玄を旨とする『老子』解釈の流れを整理し、成玄英をその流れを構成する一人として記述している。また、唐・道宣『集古今仏道論衡』巻丙「文帝令奘法師翻老子為梵文事第十」（大正五二、三八六下）に、「時に於いて、道士蔡晃成英二人は、李宗の望なり、……諸道士等並びに仏経中百等論を引用して、以て玄極を通ず」と伝えるように、成英すなわち成玄英は『中論』『百論』といった三論教学の仏典に依拠しつつ『老子』の玄義を明らかにしようとした一群の道士たちの一人であったことが知られる。玄奘が「仏教と道教と、理致大いに乖く。安くんぞ仏理を用いて、道義を通明せんや」とこれらの道士の『老子』解釈の方法論を厳しく批判したにもかかわらず、重玄の概念

はいわば中道概念の道教的表現として、両者の間に本来共通の哲学が存在することを証明するのに格好の根拠を提供するものと理解されていたのである。

玄とは、深遠の義なり。亦た是れ不滞の名なり。有無二心、徼妙両観、一道に原づく。出づるを同じくして名を異にし、名を異にして道を一にす。之れを深遠と謂う。深遠の玄は、理無滞に帰す。既に有に滞せず、又た無に滞せず。二俱に滞せず、故に之れを玄と謂う。（第一章「同謂之玄」）

有欲の人は、唯だ有に滞するのみ。無欲の士は、又た無に滞す。故に一玄を説きて、以て双執を遣る。又た行者の此の玄に滞せんことを恐る。今又玄と説きて、更めて後病を祛る。既にして但に滞せざるのみに非ず、亦た乃ち不滞に滞せず。此れ則ち之れを遣りて又た遣る。故に玄之又玄と曰う。（同「玄之又玄」）

これらの例からも分かるように、仏教の説く「一中（中道）」は二偏の執着を除いた段階、すなわち『老子』にいう「玄」の状態であって、この「玄」をさらに捨て去って執着のない状態にも執着しない「遣中」の境地を示すのが「玄之又玄」、すなわち重玄であると理解されていた。かくして、成玄英にとっての『老子』は、三論教学に説くところの有無中道の哲学をさらに越えた「玄之又玄」すなわち重玄の哲学を展開する極めて高度な教説として捉えられていたことが知られる。

客観的に見れば、成玄英がその『老子』注釈の中で、三論を中心とする仏教教理を利用しつつ自らの道教教理を構成しようとしていたことは明かである。にもかかわらず、恐らく彼の意識の中では、三論教学の中心理論は道教教理の依拠する『老子』の重玄の思想に包摂されるものと考えられていたに違いない。また、上記中道以外にも、自利利他、境智、理教、動寂、漸頓、権実といった仏教概念が頻繁に援用されている。しかし、これらの概念はいずれも彼の『老子』解釈の体系の中ではそれ程重要な位置を占めるものではない。恐らく『玄門大義』に集成されたような、南北朝末期における道仏交流の中から生み出された両教理に共通の概念との認識のもとに、自家薬籠中

のものとして自在に援用されたのであろう。

成玄英と時代的にも近く、高宗から玄宗朝に活躍した道士の李栄にも『老子』の注釈がある。[10] 紙幅の関係から、ここでは道の定義に限定して極く簡単に成玄英と比較しておこう。李栄は道を定義して、

道とは、虚極の理なり。夫れ虚極の理を論ずれば、有無を以て其の象を分かつ可からず、上下を以て其の真を格す可からず。……聖人は玆の玄路を坦かにし、開くに教門を以てせんと欲し、円通の名を借りて、虚極の理に目す。（第一章「道可道非常道」）

という。これから明かなように、李栄においては、道は「虚極の理」と解されている。この「虚極」という語は、いうまでもなく『老子』第十六章の「致虚極、守静篤」に基づくが、成玄英にあってはほとんど言及されない概念である。成玄英はあくまでも道の本性がいかなるものであるかに注意を向けており、「虚」なる実体を持って万物を貫通するということから道を「虚通の理」と定義した。これに対して李栄は、道を修めるべきものがとるべき窮極の在り方としての「虚」を想定し、その「虚」を極限までつきつめたところに現われる真理を道と理解したといえよう。このような李栄の解釈は、「道とは、虚極の妙用なり」（第一章）、「虚極とは、妙本なり」（第十六章）という玄宗注や「道とは、虚極妙本の強名」（第一章）という玄宗疏の解釈に連なるものである。全体として、李栄の注には成玄英注のような三論を中心とする仏教教理学の全面的適用は見られない。使われているのは、中道、境智、理教、因縁、果報、空有といった概念であるが、その適用は極めて抑制的である。この事実は、彼が仏道論争の一方の有力な当事者であったことを反映するものであろうか。

三　唐代道仏論争と『老子』注釈

六朝期から継続してきた道仏論争は、唐代に入って一層尖鋭化した。とりわけ唐初期には傅奕らの仏教排撃の画策もあり、教理上の論争の枠を越える場合も多かった。しかし、一方で純粋に教理上の問題をめぐる論争も闘わされなかったわけではない。その場合の争点の多くは、やはり『老子』及び『老子』の説く道や自然をめぐってのものであった。いま、それらの論争の二、三を例に道仏論争と『老子』注釈との関係を検討してみる。

まず、顕慶三年（六五八）四月に行われた論争を取上げよう。[11] この時の道仏対論では、勅によって僧侶道士各七人が入内して論義した。仏教側は隠法師が五蘊義を、神泰法師が九断知義を立て、これに対して道教側は黄賾、李栄、黄寿らが論難を加えた。次いで道教側が立義したが、最初に登場した李栄は、「道生万物義」を立て、大慈恩寺の僧慧立が論難した。李栄の立論の詳細は記録されないが、『老子』第十四章の「道生一、一生二、二生三、三生万物」を典拠とする義論であることは間違いあるまい。慧立はまず「道が万物を生ずるとして、その道には知が有るのか無いのか」と問うた。これに対して李栄は、「道経に『人は地に法り、地は天に法り、天は道に法る』とある。天地の法であるからには、知が無いなどとはいえない」と答弁した。これに対して慧立はさらに論難を加える。その概要は、道に知が有るとすれば、善なるもののみを生ずるはずである。しかるにこの世界には様々な邪悪なものが存在している。このように万物をごちゃまぜに生み出して善悪の区別をしないとすれば、道は知を持たず、万物を生み出すこともできないはずだ、というものであった。

同様の論争は、龍朔二年（六六二）四月に行われた『道徳経』の開題に際しても闘わされた。[12] 今回の論者は道教側が方恵長、仏教側は霊弁であった。この論争における霊弁の論難は揚足取りに類するが、方恵長が主張したのは、

『老子』の説く「自然之道」が本であり、『易』その他に説く道は末であること、万物はみな道より生じ、道は万物の祖であること、万法は道に他ならないことなどであった。ここでは道と自然、道と生成、道の万物への遍在といった『老子』に基づく道教の基本的教義が取上げられている。

しかし、道仏論争の最大のテーマともいうべきものは、道と自然との関係に関するものであった。『広弘明集』巻五に収められる孫盛の「老子疑問反訊」は『老子』への疑問を書き連ねた論文であるが、そこではいまだ道と自然との関係は取上げられてはいない。しかし、法琳の『弁正論』巻二「三教治道篇」（大正五二、四九九中）では、この問題が重要な争点として取りあげられている。

道は自然を本宗とし、虚無を本体とする。『昇玄内教経』に「夫れ道は玄妙にして、自然より出で、無生より生じ、無先に先んず」といい、『霊宝自然経訣』に「太上は無極、大道は無上、至真にして玄居し、虚無にして無形、……道は虚無なりと雖も能く一を生じ、万物の本と為るなり」とあるがどうかという儒生の問いに、通人が次のように答える。

道能く一を生ず、誰か復た道を生ずるや。若し道従りして生ずる無ければ、亦た道一を生ぜず。若し道他従り生ぜざれば、一も亦た道従り生ぜず。若し道自生すれば、一も亦た自生す。一既に自生すること能わざれば、道も亦た自生すること能わず。若し道自ら道を生ずれば、亦た道自ら道に法る。何の故に老子に云う、人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る、と。既に道自ら法らずして自然に法れば、亦た可道自ら生ぜず、自然従り生ず。若し道自然従り生ぜざれば、亦た一道従り生ぜず。

ここで通人は、万物の根源としての道を否定しているが、その論拠として持ち出されるのは『老子』第二十五章の「道法自然」の句である。これによって、道より根源的な自然の存在を指摘し、道の自生も道の「一」を生み出す万物の祖としての根源性をも否定する。通人の論はさらに続く。

若し道より自然を望めば、即ち道自然に法る。自然は即ち道の本為り。既に道自然に本づけば、即ち自然は是れ常にして、道は是れ常なるを得ず。今道既に常と称せば、自然も亦た常、亦た可道自然に法れば、自然も亦た応に道に法るべし。若し自然本為れば、道は本為るを得ず。自然常為れば、道は常為るを得ず。若し両箇倶に是れ常なれば、亦た両箇倶に相法る。如し其れ一は法り一は法らざれば、亦た一は常にして一は不常なり。若し倶に常なりと言わば、即ち倶に自然なり。既に自然と自然ならざると有れば、亦た常有り無常有り。若し自然本為り、道迹為れば、本迹倶に常を称す。亦た可道本為り、天迹為れば、天道倶に無常なり。

ここでは、常無常、本迹といった概念を操作しつつ道と自然との関係が検討されているが、いかなる概念を持出したところで、両者を『老子』のいう「道法自然」という関係で結ぶ限り、道の根源性は成り立たないことが結論されている。

『弁正論』巻六「気為道本篇」(大正五二、五三七上)では、さらに道気論と関係して同様の議論が展開されている。「道は気なり」を根拠とする得道の方法論に関する君子の問いに対して、通人は次のようにいう。

縦使し有道自生すること能わざれば、自然従りして生じ、自然従りして出ず。道自然に本づけば、則ち道に待つ所有り。既に他有に因れば、即ち是れ無常なり。故に老子云わく、人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る、と。王弼云わく、言うこころは、天地の道は、並びに相違わず、故に法ると称するなり、と。自然は無称窮極の辞、道は是れ智慧霊知の号なり。用智は無智に及ばず、有形は無形に及ばず。道は是れ有の義にして、自然の無の義に及ばざるなり。

ここでも、道の根源性を否定する根拠として、道教教理自身の拠って立つところの『老子』の「道法自然」の句が繰りかえし使われている。しかし、道教側の「道法自然」の句に対する解釈が道の上位に自然を措定し、自然が道を生み出すとするようなものであった形跡は乏しい。この句に対する成玄英の解釈は、人主は地の安寧、天の清虚、

道の虚通を手本とすべきことを述べたものとし、それに続けて、

次に須らく自然の妙理に法るべし。所謂る重玄の域なり。道は是れ迹、自然は是れ本、本を以て之れが迹を収む。故に義として法ると言うなり。又解、道の性は自然にして、更に法る所無く、体は修学を絶す。故に自然に法ると言うなり。

という。ここでは人主の手本とすべきものの一つとして「自然之妙理」があるのであって、道が法るべき対象として自然が考えられているわけではない。自然と道とは本迹関係にはあるが、これは直接の生成関係や上下関係を示すものではない。成玄英の理解がこのようなものであったことは、王弼の解釈とほぼ同じ「又解」を引いていることによっても裏付けられよう。また、李栄の『老子注』の解釈もほぼ成玄英同様で、聖人の無欲、虚己、任物の在り方が自然に法るということを意味するという。

このように、「道法自然」の解釈においては先後関係や上下関係が説かれていないにもかかわらず、仏教側の道、自然、虚無の相互関係への論難を招いたことについては、それなりの理由があった。つまり、道教教理の一部には、道の上位に自然、虚無を置くようなものが確かに存在したのである。その典型的な例が『老子』をもとに作成された『西昇経』である。北宋・陳景元の『西昇経集註』には、北魏の韋処玄や唐の李栄の注などが収められている。『西昇経』第十五章は、「老子曰わく、虚無自然を生じ、自然道を生じ、道一を生じ、一万物を生ず」で始まる。この句に附された韋処玄の注は次のようにいう。

虚無とは、無物なり。自然とは、亦た無物なり。虚無に寄せて自然を生じ、自然に寄せて以て道を生ず。皆其の自ら然るを明かすのみ。一とは、即ち道の用なり。

ここでは、道は明かに虚無、自然の下位にあって、生成の根源には位置していない。最初の「自然」と後の「自然」の関係がやや分かり難いが、生成そのものは「自ら然る」現象として起こるとしても、虚無、自然、道の間に

はやはり厳然として生成の次序が存在すると考えられているのであろう。同じ句に対する「此れ有像の物たるや、上自り下を生じ、次第に相生ずるを謂うなり」という李栄の注は、道は生成の根源ではなくその中間に位置することをより明確に表明するものである。そのことはまた、続く第十六章「虚無恍惚道之根、万物共本道之元」に対する李栄注が、

至本空寂、名づけて虚無と曰う。虚無は即ち空寂に非ず、無有不定、之れを恍惚と称す。虚無自然を生じ、自然道を生ずと云う。故に虚無なる者は、此れ即ち道の根本なるを知る。万物生ずるを得るは、皆道に由る。是れ道は物の本元為るを知るなり。

といい、「虚無自然を生じ、自然道を生ず」という前提のもとに、虚無こそが道の根本であると明言していることによって明かであろう。かかる道教経典の一部に見られる教理及びその解釈が、仏教側の道教批判の格好の標的とされたのである。

この論争を直接踏まえたものかどうかは明かではないが、『度人経四注』巻二に引く成玄英の注は看過できない意味を有する。「上无復祖、唯道為身」という経文に附された成注は、上の『西昇経』第十五章を引いた後で、

今上に復た祖无しと云うは、道は虚无を以て宗と為し、自然を以て本と為し、道を以て身と為す。然れども此の三者は、悉く形相無し。其の理を尋ね考うれば、乃ち是れ真空なり。真中に精有り、本より名称无し。聖人将に教跡を立てんとするに、宗无かる可からず。故に虚无を挙げて道の祖と為すも、其の実は三体倶に一真に会し、形相都て无く、能く衆妙を通ず。故に上に復た祖无しと云う。復とは猶お別のごときなり。別に先祖无きなり。

という。この成玄英の解釈は、韋処玄や李栄のそれとは根本的な違いがある。成玄英は根源としての道（君）は、虚無を宗、自然を本、道を身とする三位一体の存在であって、虚無と自然と道との間に階層の上下や生成の先後関

係が存するわけではないが、聖人が教義を立てて世人に説くための方便として虚無が道の祖であると述べたに過ぎず、道（君）を生み出した祖先などがあるわけではないのだと解釈している。つまり、『度人経』のこの経文を根拠として『西昇経』に対する上述の韋処玄や李栄の注に類する解釈を否定していると見ることができる。

こうした道と自然、虚無との関係をめぐる論争に終止符を打ったのは、玄宗の『老子疏』の出現であった。(13)『老子』第二十五章の疏は次のようにいう。

人とは王を謂うなり。人と云う所以の者は、人能く天地の生成に法り、道の清浄に法れば、則ち天下帰往するを謂う。是こを以て王為り。……王為る者は、……又た当に道の清浄無為に法り、功を物に忘れ、物をして自化せ令む。人君能く爾すれば、則ち道自然に法るに合す。言うこころは、道の法為る自然にして、復た自然に倣うには非ざるなり。若し惑者の難の如く、道を以て自然に法効すとせば、是れ則ち域中に五大有りて、四大には非ざるなり。又た西昇経を引きて、虚無自然を生じ、自然道を生ずと云わば、則ち道を以て虚無の孫、自然の子と為し、妄りに先後の義を生じ、以て尊卑の目を定め、源を塞ぎ本を抜く。倒置すること何ぞ深きや。且らく常試（こころ）みに論じて曰く、虚無は、妙本の体なり。体は有物に非ず、故に虚無と曰う。自然は、妙本の性なり。性は造作に非ず、故に自然と曰う。道は、妙本の功用にして、所謂る強名なり。通じて生ずるに非ざる無し、故に之れを道と謂う。体に約して用て名づくれば、即ち之れを虚無、自然、道と謂うのみ。その所以を尋ぬれば、即ち一の妙本にして、復た何の相い法効する所ならんや。則ち惑者の難は夫の玄鍵に詣らざるを知る。

ここでの解釈は、「道法自然」とは「道之為法自然」すなわち道の本来の在り方が自然ということなのであって、惑者のいうように道が自然に法り効うのでもなく、あるいは道は虚無や自然から生み出されるものでもないということである。その根拠をさらに論ずれば、玄宗注疏に示された妙本概念が適用されるべきであって、虚無、自然、道の三者は、妙本の「体」「性」「功用」を表わす個別の概念に過ぎず、その間に先後尊卑の価値的差異が存するわ

けではないということであろう。この玄宗疏の議論は、明らかに前述の仏道論争を踏まえて、それに最終的結着をつける意図を持つものである。[14] 実際そのような効果があったであろうことは、仏教論書における『老子』解釈の中に見て取ることができる。

玄宗の『老子』御注および疏が頒布された後、その解釈がいわば唯一の権威ある解釈となっていったであろうことは想像に難くない。その影響の範囲が科場や道教界に止まるものではなかったことは、華厳の大師澄観の『大方広仏華厳経随疏演義鈔』巻一四（大正三六、一〇三下）に、『老子』第二十五章および第四十二章の御注が、宗密の『円覚経大疏鈔』巻七之上（続蔵一ノ一四、三五二）にも第二十五章の御注がそのまま引用されて、「道法自然」や「道生一」の句の解釈がなされていることからも知られる。さらに、宗密の『円覚経大疏鈔』巻九之一（続蔵一ノ一四、四一三）では、「道法自然」を解釈して、

道自然に法るとは、即ち大道従りて来たる所無きを、名づけて自然と為す。別に自然有りて大道をして之れに法ら令むるには非ざるなり。但だ天道の源を究め尋ぬれば、乃ち自然なるを覚るのみ。更に根源因由無し、故に之れに法ると云う。

とある。ここに見える解釈は明かに玄宗注疏の解釈を踏襲したものと考えざるをえない。仏教論書の中にこのようなかたちで玄宗注疏の説が取込まれているということは、御注御疏の頒布が仏教側の『老子』解釈の自由を制約し、「道法自然」に関する論争を完全に終息させる役割を果したことを示すものであろう。

以上、六朝期からの仏道論争や道教教理形成過程における『老子』の扱われ方を手がかりに、この時期の道教教理思想の一面を見てきた。取上げた事例は必ずしも十分ではないが、一見不毛に思われる道仏論争を通じて、特に道教側がその教理の核心部分を修正して仏教側に対抗していった過程を見ることができた。また、これは唐代にお

ける特殊事情、すなわち玄宗自らが『老子』の注釈を行って広く頒布したことに影響された面が強いとはいえ、仏教論書の中に玄宗の『老子』解釈が標準的なものとして引用されて、従来の争点に決着がつけられるに至ったことは、やはり思想史の事実として重要である。この時期の『老子』注釈学が、道教独自の教理体系の構築に果した役割と、仏教教理の影響のもとに新たな注釈の地平を切り拓いていった過程とは、今後も検討を深めていかなければならない課題である。

註

(1) この点については、麥谷邦夫「道家・道教における気」(『気の思想』、東京大学出版会、一九七八年) 参照。
(2)『道教義枢』の成立およびその教理の詳細については、麥谷邦夫「南北朝隋初唐道教教義学管窺」(『日本学者論中国哲学』中華書局、一九八六年) 参照。
(3) 以下の成玄英『老子義疏』の引用は原則として、藤原高男「輯校賛道徳経疏」(『高松高専紀要』第二号、一九六七年) による。
(4) ペリオ二三五三号。大淵忍爾『敦煌道経 (図録篇)』(福武書店、一九七九年)、頁四六二。
(5) こうした試みが道教教理形成過程においていかなる意味を持つものであったかについては、「道と気と神―道教教理における意義をめぐって―」(『人文学報』第六三号、一九八九年) で言及した。
(6) 成玄英の伝記、著作、思想の概要については、砂山稔「成玄英の思想について」(『隋唐道教思想史研究』、平川出版社、一九九〇年) 参照。
(7) 砂山前掲論文は、妙本概念の特色は、その物質 (気) 的性格を多く担うところにあるとするが (二五三頁以下)、果してそうであろうか。物質的性格を担うのはあくまでも「従本降迹」した後の応道と考えるべきであって、これによってはじめて妙本はその根源性を疑われることがなくなるのである。玄宗注が妙本概念を軸に三教の合一を図ろうとするのも、妙本が物質的性格を捨象したところに成立する概念であることによるのである。
(8) 成玄英にあっても、聖人の衆生済度のみならず、衆生の得道の階梯を説くことが重要であったことはいうまでもない。砂山前掲論文は、この階梯を「従本降迹」に対して「摂迹帰本」と規定し、前者を利他行、後者を自利行に当て、双方ともに本迹

理論によって貫かれていたと分析している。ただ、この時期の道教思想史上どちらに重点があったかといえば、それはあくまでも利他行に置かれていたというべきであろう。

（9）道教思想史上における重玄の意味については、盧国龍『中国重玄学』（人民中国出版社、一九九三年）に詳しい。また、成玄英の中道思想あるいは三論教学との関係については、中嶋隆蔵「成玄英の「一中」思想とその周辺—隋唐時代道教の中道観」（『三論教学の研究』、春秋社、一九八〇年）、中西久味「成玄英と三論教学についての一試論」（『中国思想史研究』第一七号、一九九四年）参照。

（10）李栄は成玄英と同じく蜀の出身で綿州の人という（李栄『道徳経注』蒙文通輯本の序文、一九四七年）。以下の引用は、蒙文通輯本による。

（11）『集古今仏道論衡』巻丁（大正五二、三八七下）。

（12）『集古今仏道論衡』巻丁（大正五二、三九三中）。

（13）玄宗の『老子』注疏の撰述とその思想については、麥谷邦夫「唐・玄宗御注『道徳真経』および疏撰述をめぐる二、三の問題」（『東方学報』第六二冊、一九九〇年）参照。

（14）この点については、「唐・玄宗『道徳真経』注疏における「妙本」について」（『道教と宗教文化』、平河出版社、一九八七年）の中で指摘した。

舌拄上齶—禅定論の仏教道教交渉史一斑—

横手　裕

一　はじめに

「舌拄上齶」とは、舌の先端を上齶（上の歯のつけ根の内側部分付近）につけることである。「舌拄上腭」「舌拄上顎」と表記することも多く、「舌舐上齶」「舌頂上齶」などとも記される。これは古来、禅定の作法を示す言葉の一つとして使われてきたものである。本稿ではこの語をめぐる仏教と道教の禅定論の交渉について、若干の考察を試みたいと思う。

まず、現代における道教の内丹法を説いた著作の代表的なものとして、趙避塵の『性命法訣明指』(1)がある。巻一「第一口訣安神祖竅」から巻十六「歩虚空顕形」まで体系的かつ詳細な解説で知られるが、その巻一冒頭には、内丹法の基本的な禅定の作法について述べられている。(2)

我が師の了然、了空禅師は言われた。初めて性命を錬る功夫を行うにあたっては、まず性を錬らなければならない。いつも静坐の前に、一切の雑念を払うように努めよ。衣帯を緩め、体を締め付けないようにし、自ずと血脈が阻まれることなくゆきわたるようにする。静坐に入る時は、体は槁木の如く、心は寒灰の如くにし、両

目は下方に鼻の先端を観る。目を閉じすぎてはいけない。閉じすぎれば神気が昏くはっきりしなくなる。また目を開きすぎてもいけない。開きすぎれば神光は外へ馳せてしまう。瞼を簾のように垂らして鼻の先端を観、意念は両目の中間の平らかなところに置くのが最もよい。長い間これを行っていると、慧光が自然と現れる。これが修丹の初歩であり、念頭を収拾する法である。心気が調和したならば、目は外に向けず、耳を凝らし、舌を上顎に頂け（舌頂上顎）、鼻息を調える。……息が調って身心はすべて忘れられ、身体の穴を塞いで終日愚人のようになり、盤膝を組んで安らかに坐る。右の腿を外へ向け、左の腿を内に向け、陽が陰を抱くというようにする。左手の親指を中指とぴったり合わせ、右手の親指を左手の中へ挿入する。捏子訣であり、右手が外にあり、陰が陽を抱くということになる。これを子午八卦連環訣という。……

これは初めて内丹法を行うにあたり、最も基本となる坐り方について示したものである。目の閉じ具合い、足の組み方などとともに、口の構えとして「舌頂上顎」といわれている。しかし、内丹法ではこの舌頂上顎は単に口の構えというだけの問題ではない。これにはもう少し深い意味がある。やはり同書巻一のしばらく後で、次のように言っている。(3)

昔わが師の了空が言われた。上顎は天池穴である。その上方は脳髄へと通じているので、炁（脳髄の真炁）が漏れてしまう恐れがある。そこで舌を天池穴に頂けておさえ、真炁をを導いて玄膺穴より丹田へと下降させる。（その時には口中に）甘露が生じるので、これを気管に従って送り、十二重楼を通すのだ。故に舌の先を下から上顎にあてるのである。……もし上顎の部位がわからなければ、補牙館へ行ってみるとよい。石膏の歯の模型を観てみると、そこに深く窪んだ◯いところがあるのがそれだ。もし上顎をおさえなければ、真炁は丹田に下降することができない。

舌を上顎にあてることにより、天池穴を塞いでそこから真炁が漏れるのを防ぎ、そして真炁を丹田に導くことが

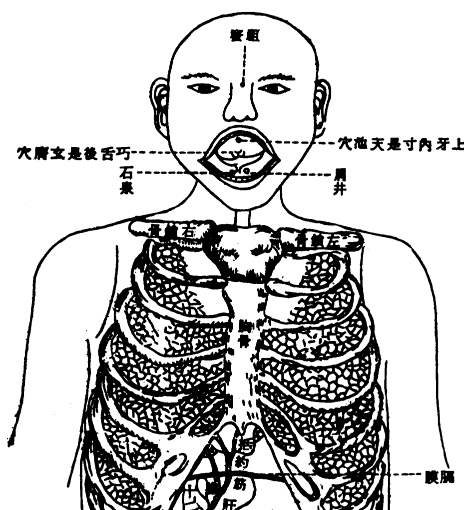


図1

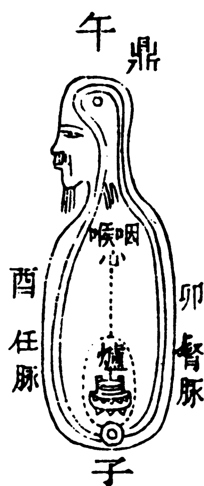


図2

できるという。このあたりのことについては、同書の巻頭に載せられた人体の解剖図（図1）、およびその解説文[4]（どちらも趙避塵の弟子である妙碩子果文徳による）を参照すると、よくわかる。

頭部の両眼の中心が祖竅である。それは内側の脳の炁胞に通じている。これが人の真性である。上腭とはつまり天池穴である。上腭の骨の後ろの内部に一つの小管があって脳髄へ通じており、それは中で玄膺穴へ通じている。舌頂上腭とは、天池穴を閉じ、玄膺穴を開くことである。……

（解説文）

これを上記巻一の記述とあわせて考えると、次のようになるだろう。脳髄から小管が上顎の天池穴へと通じており、脳髄から流れ出る真炁は、ともするとこれを通って天池穴から漏れてしまう。しかし、一方でこの小管はまた玄膺穴へと通じている。そこで、舌の先端で天池穴を塞げば、真炁は別のルートを通って玄膺穴へと至る。玄膺穴は図1に示されるように巧舌（したべろ）の後方で、軟口蓋のかなり奥まったところにある。真炁はここから出れば漏れることなく、甘露と化して気管もしくは十二楼へ流れ込み、そのまま（下）丹田へと至ることができるのである。

さて、そもそも内丹法では気を体感して督脈と任脈というルートを回すことが基本的な技法となっている。督脈、任脈とも奇経八脈の一つであり、督脈とはだいたい会陰や（下）丹田など体の下部から背面の正中線を通って頭頂や口内など体の上部（頭部のある地点）まで、任脈はそこから体の前面の正中線を通ってやはり会陰や（下）丹田へといたる経絡を指すとおおまかに考えてよい。『性命法訣明指』に見られる図で示せば、図2のようになる。(5)「舌頂上顎（腭）」とは、この体内における気の周流のルートを途絶えさせることのないようつなぐという重要な意味があるのである。

同書には次のような言い方をする部分もある。(6)

外薬を採取するには、形は有るが相は無い。督脈が開いたら、舌が任脈と督脈をつなぐ。外薬とは自己の精が化して気として体内をめぐるものである。(7)それを体内の下方で採取し、まず督脈が開いて上へと昇り、続いて舌で督脈と任脈をつないで再び下へと降ろすことを述べている。また、次のような記述もある。(8)

我が師、了空は言われた。こどもが母胎にある時、両目は閉じ、舌が任督の二脈をつないでおり、先天の祖炁が任督の二脈にあって、後ろから昇っては前から降り、ぐるぐると周流して、一身の気血がくまなく行きわたるのである。

内丹法は元来先天の祖炁、すなわち人間の本源的エネルギーが流れていた任督二脈に、再びはっきりと気を通わせるということを行うわけであるが、舌を上顎につけるという単純なことが、そのための欠くことのできない所作となっていると言えるであろう。

二　仏教における意味――由来と展開――

しかし舌拄上齶は、道教に関心のある人よりも、仏教に関心のある人、とりわけ仏門に属する人の方が、なじみのある言葉であろう。禅門において、いわゆる坐禅の基本的な作法を示す書物には、大抵目にすることができるのである。たとえば、かの道元の『普勧坐禅儀』にも次のように説かれている。[9]

夫れ参禅は、静室宜しく飲湌節あり。乃ち諸縁を放捨し、……。正坐の時、厚く坐物を敷き、上に蒲団を用ふ。然して後、結跏趺坐、或いは半跏趺坐せよ。謂く結跏趺坐は、先づ右の足を以て左の䏶の上に安じ、左の足を右の䏶の上に安ず。半跏趺坐は、但、左の足を以て右の䏶を圧すなり。……乃ち正身端坐して、左に側ち右に傾き、前に跼（くぐま）り後に仰ぐことを得ざれ。耳と肩と対し、鼻と臍と対せしめんことを要す。舌上の腭に掛けて、唇歯相著け、目は須らく常に開くべし。……

そしてやはりこれとほぼ同じ記述が『正法眼蔵』第十一「坐禅儀」、それから『永平箴清規』「辨道法」にも見え、日本において禅定法の拠りどころとなる文章とされてきたのは周知のことである。

そもそも、舌を上顎につけるというのはインドで仏教が成立したころより、既に禅定の作法として説かれていたようである。『中阿含経』巻二〇「念身経」に次のような記述が見られる。[10]

……復た次に比丘の念身を修習するに、比丘は歯歯相い著け、舌は上齶を逼し、心を以て心を治め、治断して滅止せしむ。猶お二力士の一羸人を捉え、処処に旋（執）捉して自在に打鍛するがごとし。是の如く比丘は歯歯相い著け、舌は上齶を逼し、心を以て心を治め、治断して滅止せしむ。是の如く比丘、其の身行に随いて、便ち上如真を知る。彼れ若し是の如くして遠離し独住するに在り、心に放逸無く、修行すること精勤ならば、

> 心の諸患を断じて定心を得ん。定心を得れば、已に則ち上如真を知るなり。是れを比丘念身を修習すと謂うなり。……

この「舌逼上齶（舌は上齶を逼し）」は、やはり舌を上齶に押しつけるという意味であろう。他にも、インド成立の仏書のいくつかにこのような表現を探し得る。たとえば『仏本行集経』巻二四精進苦行品上では、菩薩すなわち成道前のブッダが、いろいろな修行者の苦行を目にしてそれを誤ったものであると観察し、自ら最上の苦行を行なおうとする場面で、次のようにある。(11)

> 爾時菩薩、是の如く観察し、専ら思惟を正し、坐し訖ると口を合わせ、歯を以て相い柱え、舌は上腭に築け、念を一にし心を摂む。是の如く念を繫ぎ、身意を調伏し、歯舌腭を以て、心を摂め念を繫ぐ。修習の時、腋下に汗流る。菩薩既に汗是の如く流るるを見れば、更に復た重ねて勇猛の精進を発し、心に著くる処無く、錯らず乱れず、寂に住し心を静め、一定して不動たり。是の如くにして最上となりて、身意口の若きは、悉く皆不動なり。是の時、是の如くの念言を作す。我れ今不動三昧に入る可し。

やはり正しい禅定の作法ということのようである。

また、乙川文英氏の指摘によれば、(12)パーリ語聖典にも、ブッダの苦行時代の苦行を説明する部分に「舌を口蓋につけて動かないようにする」「舌は上方、歯の付け根に保つべきである」という類の規定が存在するという。その他、インドでは仏典以外の文献にも同様のことが明記されているのを確認できるようである。

また、密教系の書である『陀羅尼集経』でも、観行の坐り方を説く際に次のように言われている。(13)

> 観行を作さんとする時は、……床座に上り、結跏趺坐す。衣服束帯は皆悉く緩く繫けよ。正坐して身を端し、骨節相い拄え、項を直くして平視し、舌を挙げて腭に向け、右手を以て左手を圧し、般若三昧の禅印を作す。先ず四大を観ぜよ。色は畢竟空なり、真実有る無しと。次に五蘊を観ぜよ。……。

さて、このような禅定の作法がインドから中国へ西来してくるのは、鳩摩羅什による『禅秘要法経』の翻訳によるところが大きいようである。この書は、坐法についての詳細な記述が見られる最も早い漢訳文献と見なしてよいものであり、そこには次のような記述が見られる。(14)

沙門の法は、応に当に静処に尼師壇を敷き、結跏趺坐し、衣服を斉整し、身を正して端坐し、偏に右肩を袒ぎ、左手を右手の上に著け、目を閉じ舌を以て腭に拄け（腭を拄え）、心を定めて住せしめ、分散せしめざるべし。

しかし中国では、この『禅秘要法経』を基礎としながらも、詳細な解説を増幅させせつつ坐法は独自に発達したようである。その到達点と位置付けられるのが、隋の天台智顗（五三八―五九七）の説く止観の方法論である。智顗の具体的な坐法を述べた書には、周知のように『天台小止観』（一名『童蒙止観』、正しくは『略明開矇初学坐禅止観要門』とされる）一巻がある。また関口真大氏の考察により『小止観』はその要略であるとされた『禅門修証』（『次第禅門』、『釈禅波羅蜜次第法門』）十巻がある。(15)前者の「調和第四」と後者の巻二「分別禅波羅蜜前方便第六之一」に坐法についての具体的かつ詳細な記述があるが、細かい字句の違いはあるにせよ、両者は基本的に同じ文章である。以下に『小止観』「調和第四」からそれを挙げてみる。(16)

第一に、禅に入り三事を調うとは、行人は三昧に入らんと欲せば、身の宜しきを調えよ。……。初め縄牀に至らば、即ち須く先ず坐処を安んずべし。毎に安穏なりて、久久に妨げ無からしめよ。次に当に脚を正くすべし。若し半跏にして坐す者は、左脚を以て右脚上に置き、牽き来たりて身に近づけ、……。次に当に口を開き、胸中の穢気を吐去すべし。吐気の法は、口を開きて気を放ち、気を恣にして出し、身分中の百脈の通ぜざる処悉く放たれ、気に随いて出ると想え。出し尽くさば口を閉じ、鼻中に清気を内れよ。是の如くにして三たびに至れ。若し身息調和せば、但だ一たびにても亦た足れり。次に当に口を閉じ、脣歯纔に相い拄え著け、舌を挙げて上齶へ向けるべし。次に当に眼を閉じ、纔かに外光を断たしむべきのみ。然る後に、当に身を端し正坐する

こと、猶お矴石のごとくならしむべし。身首四支の切爾に搔動するを得ること無かれ。是れを初めに禅定に入るに身を調うの法と為す。要を挙げて之れを言わば、寛ならず急ならず、是れ身の調える相なり。

ここまで微に入り細を穿って具体的な坐禅の作法を説いた文章はそれまでになかったものであり、『小止観』は中国仏教界全般に大きな影響を与え、禅法の基本的な拠りどころとされることになってゆくようである。たとえば、華厳五祖の法蔵（六四七—七一二）による『大乗起信論義記』に引用があるほか、浄土教の善導（?—六六二）の『観無量寿経疏散善義』[17]における坐禅の作法を示す一段、および禅宗四祖とされる道信（五八〇—六五一）の説く坐禅の作法（『楞伽師資記』所載）も『小止観』の引用であるといわれ、また圭峯宗密（七八〇—八四一）は『円覚経大疏釈義鈔』や『円覚経道場修証儀』の中に『小止観』全十章をほとんどそのまま引用しているようである。[18] 一例として、『大乗起信論義記』巻下末に次のように見られる。[19]

「（起信論本文）若し止を修せんとせば、静処に住し、端坐して意を正し」……。端坐と言うは、其の身を調うるなり。意を正すとは、其の心を調うるなり。身を調うるは、先ず静処に安坐し、毎に安穏なりて、久久に妨げ無からしめよ。次に当に脚を正しくすべし。……次に舌を以て上齶へ約ぐ。次に眼を閉じるも、全ては合せしめず。広くは天台顗禅師の二巻の止観中に説かるるが如し。

上記の「先ず静処に安坐し（『小止観』テキストに合わせれば「坐を静処に安んじ」と読む方がよいかもしれない）」から「次に眼を閉じるも、全ては合せしめず」は智顗の『止観』の記述をコンパクトに引用しているものである。そして最後に、詳しくは智顗の『止観』を見るべしとの旨が明言されている。二巻とあるが、やはりこれは『小止観』に間違いないであろう。『小止観』の流布形態は、古くは上下二巻に分かたれる場合がかなり多かったようである。[20]

さて、唐代後半以降で禅定とか坐禅と言えば、やはり禅宗を考えないわけにはゆかない。宗密は『禅源諸詮集都序』巻上において、禅の三宗と教の三宗を設定し、禅を息妄修心宗、泯絶無寄宗、直顕心性宗に分けているが、その中で次のように述べているのが見られる。(21)

今且らく先ず禅の宗を叙べん。初めに息妄修心宗とは、説く、衆生は本より仏性有ると雖も、無始の無明之れを覆いて見れず、故に輪回生死す。……又た須く明らかに禅境に趣入する方便を解して、憒閙を遠離し、閑静の処に住し、身を調え息を調え、跏趺宴黙して、舌は上顎に拄け、心を一境に注ぐべしと。南侁（智侁）、北秀（神秀）、保唐（無住）と宣什等の門下は皆此の類なり。牛頭（法融）、天台（智顗）、慧稠（僧稠）、求那（跋陀羅）等の進趣の方便も、迹は即ち大いに同じなるも、見解は即ち別なり。

舌拄上顎ということが、禅に属するとされる人々において坐禅作法の一典型となっていたであろうことがわかる。また、『臨済録』の示衆には次のような記述がある。(22)

大徳、山僧が外に向いて法無しと説けば、学人会せずして、便即ち裏に向いて解を作し、便即ち壁に倚って坐し、舌は上齶に拄け、湛然として動ぜず。此れを取って祖門の仏法なりと為是す。大いに錯れり。是れ你若し不動清浄の境を取って是と為さば、你即ち他の無明を認めて郎主と為す。……

「壁に倚って坐し、舌上齶を拄えて、湛然として動ぜず」で仏法を内に求め、静かに不動の打坐をすることを言っている。ここで臨済は、ステレオタイプの発想で行動する当時の衲僧にありがちな過ちに陥ることを戒めるため否定的に扱ってはいるが、かえってその頃には既に禅宗系統の人々の間でも、これが典型的な坐禅の作法となっていたであろうことが知られる。

そして、禅宗で坐禅の作法といえば、やはり四部録に収める『坐禅儀』ということになるであろう。現在見られるテキストは南宋に現れたものであるが、起源は唐の百丈懐海（七四九―八一四）が制定した古清規まで遡るとも

言われる。やはりそこには、次のような詳細な記述がある。(23)

坐禅せんと欲する時、閑静の処に於いて、厚く坐物を敷き、寛く衣帯を繋け、威儀をして斉整ならしめ、然る後に結跏趺坐す。先ず右の足を以て左の髀の上に安じ、……。又た身を聳つこと太だ過ぎて、人をして気急不安ならしむることを得ざれ。耳と肩と対し、鼻と臍と対せしめんことを要す。舌は上齶に拄け、唇歯は相い著く。目は須く微か開き、昏睡を致すを免るべし。若し禅定を得れば、その力最勝なり。

ちなみに、同書の後の部分で魔境について述べ、「『楞厳経』、天台の『止観』、圭峯の『(円覚経)修証儀』の具に魔事を明かし、預め不虞に備うる如きは、知らざるべからざるなり」と説かれていることより、やはり同書の内容が天台止観の内容（『修証儀』もまたその影響下のものであることは前述の通り）の強い影響下にあることが窺える。ともあれ、この書において禅宗の坐禅法はひとまず決定版を得ることになるのである。

ところで、一方で禅の公案集や語録の類では、「舌拄上齶」の語が坐禅とはまったく関係のない場面で見られることがしばしばある。たとえば、圜悟克勤（一〇六三―一一三五）の講義録である『碧巌録』の第二則に次のようにある。

（本則）挙す。趙州、衆に示して云く、「至道難きこと無し、唯だ揀択を嫌う、と。纔に語言有れば、是れ揀択、是れ明白。老僧は明白の裏に在らず。是れ汝還た護惜する也無」。時に僧有り、問う、「既に明白の裏に在らずんば、箇の什麽をか護惜せん」。〔（著語）也た好し一拶を与うるに。舌を上齶に拄く。〕

そしてこの圜悟のつけた著語にみえる「舌拄上齶」について、『碧巌録』の代表的な注解である大智実統の『碧巌録種電鈔』(24)に、次のように言う。

趙州に系るなり。言うこころは、州、這の一拶に遇い、説くことを得ざるなり。説不得の方語なり。

方語とは、方便の語とか地方の語、あるいは俗語のことなどと説明されるが、明確な定義はなく、要するに禅録特有の言葉のことである。ここは、趙州が僧の一撃——鋭いつっこみ——に遇って言葉に詰まった、という流れで捉えているようであり、「舌拄上齶」は「説不得」を言い換えた方語だとしている。同書では第七七則にも、「(本則) 挙す。僧、雲門に問う、如何なるか是れ超仏越祖の談。門云く、餬餅。(著語) 舌拄上齶)」と見え、それについての『種電鈔』は、「豈に言説の及ぶ所ならんや」。それを言葉で説き明かすことができないので、雲門は餬餅と云ったのであり、それを圜悟が「舌拄上齶」と著語したのであるとする。

本邦では古くから難解な禅語を集めた辞書の類が編まれてきたが、それらにおける「舌拄上齶」の解釈を、花園大学禅文化研究所のまとめた『禅語辞書類聚』[25]により一通り拾ってみると、

『宗門方語』：説不得
『禅林方語』：説不得
『禅学俗語解』：坐禅儀舌拴(ママ)上齶唇歯相着、今は開口不得の義也

とある。基本的に『種電鈔』と同様の説明である。また、他の禅録類で確認してみると、たとえば南宋に成立した『五灯会元』に次のような例が見られる。

巻一一・鎮州大悲和尚章：問う、如何なるか是れ諦実の言。師曰く、舌拄上齶。曰く、甚麽(なん)と為(し)てか此の如くなる。師便ち打つ。

同巻一二・石霜楚円章：問う、理有るも伸ばし難き時は如何。師曰く、苦。曰く、恁麽ならば則ち舌拄上齶なり。師嘘(うそぶ)くこと一声。

同巻一二・西林崇奥章：僧問う、一問一答すれば、賓主歴然なり。不問不答なれば、如何が辨別せん。師曰く、坐する底は坐し、立つ底は立つ。曰く、便ち恁麽に会する時は如何。師曰く、舌拄上齶。僧、礼拝す。師

曰く、諱却するを得ず。

やはり、言葉に出せない（言葉を出さない、言葉にしない）で口をつぐむという、上記の「説不得」の解釈の方向で一応通じるように思われる。むろんこの「舌拄上齶」は基本的に『坐禅儀』に説かれるような坐禅の作法を示す言葉であることには変わりはないが、禅門において、次第にひとひねり加えてこのような意味でも広く使われるようになっていったようである。

三　唐五代までの道教について

道教においては唐代までにさまざまな長生養生法が行われていたが、その一つに服気法がある。これはごく簡単に言えば、外から気を体内に取り入れ、穀物等を食べるのをやめてその気によって体を養う方法と考えてよいと思う。その方法にもまたいろいろとバリエーションがあるのであるが、とにかくこの服気を説くことを中心とした道教典籍の一群が存在する。「舌拄上齶」はこのような服気法関係の文献である『幼真先生服内元炁訣』に現れる。序文によれば、これは唐の天宝年間（七四二—七五六）に筆者が羅浮真人王公より伝授された旨要を記したものという。また同書とほぼ同内容の異本と言えるものに、『嵩山太无先生気経』[26]があり、そちらの序文では、大暦年間（七六六—七七九）の伝授としているのであるが、ひとまず『幼真先生服内元炁訣』のテキストに拠れば、冒頭の一章「進取訣第一」において次のように述べられる。[27]

凡そ服気せんと欲せば、先ず高燥浄空の処を須（もと）むべし。……毎に半夜の後の生気の時、或いは五更に睡の初覚に至るに、先ず腹中濁悪の気を吹出し、一九下にして止む。……手指を以て目の大小の眦を揑し、兼ねて鼻の左右を按じ、……更に時に随い之れに導引を加え、関節を宣暢し、乃ち舌を以て上齶に拄け、口中の内外の津

液を料し、口に満るを候いて則ち之れを嚥み、下りて胃に入らしめ、胃神之れを承くるを存す。此の如くすること三たびにして止む。是れ、霊液を漱嚥し、五蔵を灌漑し、面乃ち光を生ずると謂う。……

「料」は、「撩」とも書く。舌の先端で口内をまさぐり掻き回すことである。服気についてはこの後から本格的に述べられるのであるが、その準備段階において上記のような行法をすべきことが説かれ、その中で舌を上顎につけつつ、口内を掻き回して津液を溜めて嚥み下すのだという。そしてそれにより、五臓を洗い清め、顔に光沢が生じるという。(28)

ところで、天台白雲子、すなわち司馬承禎（六四七―七三五）の撰述である『服気精義論』も、簡単なまえがきの後、五牙論として服真五牙法を次のように記している。(29)

毎に清旦を以て密かに呪して曰く、東方青牙、服食青牙、飲むに朝華を以てす。祝し訖れば、舌、上歯の表を料し、脣を舐め口を漱ぎ、満れば之れを咽むこと三たびす。南方朱丹、……祝し訖れば、舌、下歯の表を料し、脣を舐め口を漱ぎ、満れば之を咽むこと三たびす。中央戊己、……祝し訖れば、舌、上玄膺を料して玉水を取り、脣を舐め口を漱ぎ、満れば之れを咽むこと三たびす。西方明石、……祝し訖れば、舌、上歯の内を料し、脣を舐め口を漱ぎ、満れば之れを咽むこと三たびす。北方玄滋、……祝し訖れば、舌、歯下の内を料し、脣を舐め口を漱ぎ、満れば之れを咽むこと三たびす。

この書の本論となる「服気論」は上記の服真五牙法の後に続くものであり、それについて上掲引用文の後で、「凡そ服気は、皆先ず五牙を行い、以て五蔵を通じ、後に常法に依れば、又た佳なり（『雲笈七籤』テキストは「乃ち佳なり」）」とする。つまりやはりこれも常法つまり本格的な服気法を行う前の準備段階の行法とされるものである。この『服気精義論』の記述は、実は『無上秘要』巻七六の「服五気品」「咽雲牙品」や『三洞珠嚢』巻一〇「叩歯嚥液品」等に見える行法に由来するもののようであり、かなり昔から舌で口内を掻き回して津液を呑み込む

行法が行われていたらしい。他にも「服気」を説く文章の中で、このような行法が説かれるのが見られる。たとえば、やはり『服気精義論』に服六戊気法として、「気（平？）旦に、先ず甲子の旬従り起め、辰地に向かい、舌、上下の歯を料し、津液を取り、周旋すること三至にして一咽し、止む。次に寅に向かい、次に子に向かい、……次に午に向かう」とある。また、梁の陶弘景（四五六―五三六）による編集の『養性延命録』「服気療病篇第四」には、(30)「元陽経曰く、常に鼻を以て気を納め、含みて漱ぎ満たし、舌は脣歯を料して之れを咽む。当に夜半時の元気始めて生ずるを以て、舌、歯の上下を掠（＝料）して脣を舐め、鼻を以て気を納め、口之れを咽む。三九たびにして止む。則ち気を生じて百脈に流通し、人をして長生せしむ」という。このあたりになると、咽むものは口内で掻き集めた津液と鼻から納めた気を一緒にしたものということになるのかもしれない。『幼真先生服内元炁訣』は内気を服する法を主とするものであり、その序文で五牙や六戊の法は外気を服するものとして区別しているが、服気法はもともとは外気の接取法であって、そこから展開して服内気の法が説かれるようになったという経緯がある。『服気精義論』と『幼真先生服内元炁訣』の準備段階の行法が似ているというのも、そのような歴史を引きずっていると考えることができるかもしれないが、いずれにしてもこの種の舌を使った作法の一場面を表現する言葉として舌拄上齶が入ってきたようである。

なお、道蔵には五代の蒲虔貫による『保生要録』が収められているが、その「調肢体門」に、(32)「常時、濁唾は則ち吐き、清津は則ち嚥む。常に舌を以て上齶に拄け、清津を聚めて之れを嚥めば、五蔵を潤し、肌膚を悦ばし、人をして長寿不老ならしむ。黄庭経に曰く、(33)口を玉池・大和官（宮）と為し、霊液を嗽嚥すれば災干さず。又た曰く、口を閉じ舌を屈し胎津を食せば、我をして遂に錬りて飛仙となるを獲さしむ」と述べられている。もともと道教には、ここに言われるように『黄庭経』に口中の津液を嚥み下す行為を述べる表現がいくつもあり、このようなこと

が古くから仙道の修法とされていたのである。またこれと似ているものとして、反舌の法というのもある。『真誥』巻九に、「消魔上霊経曰く、若し体中寧(やす)からずんば、当に舌を反らして喉を塞ぎ、漏(もれでたみず)に漱ぎて液を咽む。亦た数(きまつたかず)無し。須臾にして寧からざるの痾、自ずと即ち除かるるなり。当時(ただち)に亦た当に体中の寛軟なるを覚ゆべし」とあり、[34] これにやや増飾を加えたものが『雲笈七籤』巻四七に「反舌塞喉法」として載せられている。これをやはり実質的にあい通じるものと捉えるのも不可能ではないように思われる。

このように、道教には古来服気法その他の不老長生を目指すさまざまな技法があり、その中には舌を、上顎を含む口中につけ動かす方法もあった。唐から五代の頃には『天台小止観』の流布等々で、仏教の坐法について多くの人が知識を持っていたであろうが、道士たちもやはりその影響を受け、道教の伝統に属する似たような作法に、「舌拄上齶」の語を取り入れていったのであろう。

四　宋代以降の内丹説における意味

道教では宋代以降になると、本稿のはじめに見たような、体内の気を採取して任脈・督脈を循環させることを基礎的な技法とし、最終的に自己の内側に不老不死を実現させるための金丹を作り上げるという、内丹の方法論が形を整えてくる。そしてこれが服気や存思などに代わり、現代に至るまで長生不死を獲得するための方法として主流の地位を保つことになる。

さて、内丹法の中においては、「舌拄上齶」はある種の重い意味を持たされて独特な別の言葉で表現されることがある。その一つは、「鵲橋をかける」である。鵲橋とは天の川にかかる橋であり、七夕の夜に鵲が橋をかけて織女がわたることができるという話に基づく。内丹では、舌拄上齶を任脈・督脈の気を循環させるルートの切れ目に

橋をかける意であるとし、その橋を鵲橋の語で表現するのである。そもそも内丹法において鵲橋という語が使われるのは、『崔公入薬鏡』に、「上鵲橋、下鵲橋、天は星に応じ、地は潮に応ず」という句があるからであり、元の王道淵はこれに注して、「人身の夾脊、天の銀河に比う。銀河阻隔され、霊鵲有りて橋を作す。故に鵲橋の説有り。人の舌、亦た鵲橋と言うなり」とある通りである。(35)

宋代に内丹法が一定の形式にまとまりはじめ、精気が督脈から上がって頭部の泥丸を通り、下って上齶へ出て舌でこれを承けると説かれる例としては、たとえば『秘伝正陽真人霊宝畢法』(遅くとも南宋初までには成立)の「玉液還丹第六」に、(36)

……金晶を飛ばし、三関を一撞し、上りて泥丸に至れば、当に金液還丹の法を行うべし。頂中より金水を前下させ、一に注下して黄庭に還り、金に変じ丹を成す。名づけて金丹と曰う。金液還丹を行うは、……金晶を飛ばして頂に入れば、但だ略しく頭を昂げ項を偃し、頸下に火あるが如く放令めて、方めて点頭し、前に向かいて頭を低めて項を曲げ、舌尖を退け進後させて以て上齶に抵つ。上に清冷の水有り、味甘きが若くして、香は上は頂門に徹し、下は百脈に通ず。鼻中自ずから一種の真香を聞ぎ、舌上亦た奇味有れば、漱がずして咽下し、黄庭へと還す。名づけて金液還丹と曰う。

とある。ちなみに、この『霊宝畢法』には口中の津液を舌であつめて咽み下し、身体の健康の充実化をはかるという、あたかも『保生要録』にみられたような唐以前の方法も、「玉液還丹」として出ており、この「金液還丹」の前に置かれている。また、南宋中期の陳楠の撰という『翠虚篇』「紫庭経」にも次のようにある。(37)

……之れを採り之れを錬るに未だ片餉ならず、一気渺渺たりて三関を通る。三関来往して気は無窮、一道の白脉泥丸に朝す。泥丸の上は紫金鼎、鼎中は一塊の紫金団。化して玉漿と為り口に流入すれば、香しく甜く清爽にして舌端を透る。呑呑服服して五内に入らば、臓腑暢ぶること甚だしくして身は康安たり。……

宋代の資料に鵲橋の譬えを見つけるのはなかなか難しいように思われるが、前述のように元の王道淵の頃にはこのような過程について、既に「鵲橋をかける」というような言い方がされていたのであろう。これが明から清にかけてとなれば、十分人々の知るところであったようである。汪昂（一六一五—？）は道士ではなく医家であるが、その『勿薬元詮』では道教の内丹の功夫について言及し、「小周天」の一章において次のように述べている[38]（〈　〉は原注）。

先ず念を止むることを要す。身心澄み定まれば、東に面して跏坐し、……四字訣を用い〈撮、抵、閉、吸なり。谷（穀）道を撮提し、舌は上腭に抵て、目は閉じて上視し、鼻は吸いて呼する莫し〉、任脈従り撮し、谷道を過ぎて尾閭に到り、意を以て運送し、徐々に夾脊中関を上り、漸漸に些か速やかにす。目を閉じ上視し、鼻は吸い呼する莫く、玉枕〈頸後の骨〉を撞過し、目を将って前に往けて一忍すれば、直に昆侖〈頭頂〉にて転じ、鵲橋〈舌なり〉に倒下し、津を分かちて重楼に送下し、離宮〈心なり〉に入り、而して気海〈坎宮、丹田〉に至る。

また、清の人と思われる一壑居士の『崔公入薬鏡』注に、「鼻を金橋と為す。上鵲橋なり。舌を紅橋と為す。下鵲橋なり。鵲橋の路は二。一は銀河督脈に通ず。一は曹谿任脈に通ず。上行の路なり。下行の路なり」と言う[39]。なお、鵲橋は必ずしも舌とされるとは限らず、明の伍守陽は、「尾閭・谷道、一実一虚、故に下鵲橋と名づく。……印堂（両眉の間）・鼻腔、一実一虚、故に上鵲橋と名づく」（『仙仏合宗』「大薬過関服食天機第六」[40]）と言い、またその後学のいわゆる伍柳派系統に属する『大成捷径』中巻「四十・走丹岐路」では、この伍守陽の語を承けつつも上齶に引きつけ、「尾閭と谷道とは、一実一虚、故に名づけて下鵲橋と曰う〈即ち会陰部〉。鼻腔と口腔の間〈上顎骨の硬口蓋を包括す〉は、一実一虚、名づけて上鵲橋〈即ち口蓋部〉と曰う」（〈　〉は原注）としている[41]。伍柳派系の説と、「舌拄上齶」で「鵲橋をかける」という通行の説を、なんとか折衷しようとしたのであろう。

それから、上記の『勿薬元詮』にも少し見えたが、明代頃から内丹法に四字訣（「吸」「舐」「撮」「閉」）というものが現れだす。そしてその中の「舐」が舌拄上齶であるとされるようになる。明代後期の成立と考えられる『性命双修万神圭旨』（『性命圭旨』）利集「聚火載金訣法」には、次のように記されている。(42)

起先に南方離宮の火を運らし、以て北方水中の金を煉る。……何をか聚火の法と謂う。此の法は即ち達磨・海蟾二祖師の吸・舐・撮・閉の四字訣、是れなり。吸とは、鼻中に気を吸い、以て先天に接ぐなり。舐とは、舌を上腭に拄け、以て甘露を迎うるなり。撮とは、谷道を緊撮して内中に提げ、明月は輝輝として頂上に飛ぶ、なり。閉とは、兌を塞ぎ簾を垂れ兼ねて逆聴し、久しくして神水は黄庭に落つ、なり。故に翠湖云く、下閉じざれば、則ち火聚まらずして、金升らず。上閉じざれば、則ち薬凝らずして、丹結せず。是を以て聚火の法は、乃ち採取烹煉の先務なり。

「聚火」とは意念を（身体内に）集中すること、「載金」とは下腹に発生した水中の金すなわち薬物を任督二脈のルートに運搬することであり、その際に行うべき作法を四字の訣としたものである。これはまた、先に引いた『大成捷径』にも見える。その中巻「廿三・採真種時之吸舐撮閉」には、次のように『性命圭旨』の記述を承けながら、注付きで若干詳しく解説されている。

真種小薬を採りて以て爐に帰すには、吸・舐・撮・閉の妙用有り。吸とは、鼻中に気を吸い、以て先天に接ぐなり。舐とは、舌で上腭を舐め、以て玉露を迎うるなり。撮とは、谷道〈肛門乃至直腸〉を緊撮し、内中に上提するなり。閉とは、兌を塞ぎ簾を垂れ、六門〈下閉住せざれば、則ち火聚まらずして金昇らず。上閉住せざれば、則ち神外馳して薬凝らず〉を緊閉し、廻光返照す。撮字の、炁機将に回らんとするの時に在いて用いるを除きての外、余は皆並びに行う。神、身中に返し、雑念を除却すれば、炁自ずから回らん。

他にも同書にはたとえば「廿七・採小薬天機」に「先天真一の炁已に動けば、……吸字を用いて上提し気を吸い、舐字を用いて舌は上腭を舐め、撮字を用いて谷道を緊収し、閉字を用いて三関〈耳、目、口〉を閉住し、…」とあるなど、四字訣のことはしばしば見られるが、舐＝舌舐上腭は、やはりその次節の「廿八・春水潮生」で下丹田の気が動き出してからの具体的な状況を述べる記述に、「自ずと一股の熱気有りて尾閭を透過し、夾脊を穿ちて泥丸に入る。此の泥丸宮の中に至りては、自ずと水声の響震して絶えざるを覚ゆるも、之れを久しくすれば自ずと止む。神を息めて其の中に住め、持守すること片時、舌は上腭を舐め、三関は緊閉し、静かに金液の口に満るを待てば、咽喉に流入して重楼を下り、心地は清涼となりて、境に対し情を忘れ、大定に入る。……」と、泥丸から降りてくる気液を舌で承ける構えを作るものである。

なお、この四字訣は少なくとも清以降にはかなり広まっていたようであり、やはり『性命法訣明指』にも見える。ただし、上掲『大成捷径』等とは微妙に意味が異なり、もう少し上の修行過程で用いるとされている。[43] ちなみに舌が任督二脈の循環ルートをつなぐと言う場合についても、『性命法訣明指』では舌が気液を承けるというより、その漏出ルートを塞いで正しいルートに導き流すという役割であったのはやはり前に見た通りであり、各内丹家の説は細かな点で微妙に違うものであることが窺える。

五　符呪法に見られる例

道教では内丹法のみならず、符や呪を用いて祈禱・法術を行う符呪法においても、舌拄上齶の語はしばしば見うけられる。これはやはり、内丹法と同じく宋代以降盛んとなった雷法関係の文献に多いようである。たとえば、宋から元にかけての符呪法を集成した『道法会元』の巻六六「雷霆三司祈禱秘訣」(三司＝鄧天君・辛天君・張使者)

にはその名の通り、種々の祈禱法が記されているが、まずその「打坐工夫」に、

> 或いは壇内の中間の卓子の前に在いて蟠脚し跏趺坐す。或いは垂足して坐すも皆可なり。牙関下に竅有り、舌は上顎へ捲く。喉嚨内に二竅有り、鼻中従り出るなり。此の二竅、祈雨ならば左は之れを風関と謂い、右は之れを雨戸と謂う。祈晴ならば左は之れを雷門と謂い、右は之れを雨戸と謂う。舌を上腭に拄く、之れを閉塞風関と謂う。……

と祈雨祈晴について説き出す(44)。喉嚨内に二竅有りと言うが、前後の文脈から考えると喉嚨といってもかなり出口の方で、牙関、上顎、上腭と同じと考えてよさそうである。そして少し後に見える祈晴の法についての「閉雷門塞雨戸」において、

> 牙関下に二竅有り、左を雷門と為し、右を雨戸と為す。假如し雨住まば、舌を上腭に拄く。之れを閉塞二竅と謂う。如し雨住まざれば、再び赤龍（舌）を用いて口中の精液を攪起し、口に満れば分けて三口と作し、送りて絳宮（胸の中間）へと至らしめ、雨の大いに下るを存す。然る後に舌を上腭に拄く。此を之れ閉雷門塞雨戸と謂う。

とある(45)。それから、同書巻八二「先天一炁火雷張使者祈禱大法」の「倒湧黄河」に、「静坐し、消息一たび至れば、舌は左竅に拄け、穀道を縮めれば、陰炁自然に上升し、頂門従り華池（一般に口を指す）に送下せば、甘露降りて雨候を為す。華池に水満れば、甘甜にして妙なること甚だし。決らず大報応有らん」とある(46)。左竅は必ずしもはっきりわからないが、張使者にも関連する前掲「三司祈禱秘訣」に従えば、祈雨の場合は風関であり、この場合それをおさえて右の雨戸から甘露が降りることになる。これらを見ると、身体内の気液の流行と天地の水の流行循環を対応させて考えているであろうことがわかり、その中で舌拄上齶が流行させたり止めたりさせる意味をもつということになっているようである。

もっとも符呪法における意味づけはそれだけには限らず、かなりいろいろな場面でこの語が見られる。たとえば当時、亡魂救済儀礼などで「默朝上帝法」と称する技法が行われていた。これがどういう意義をもつかなどの説明は必ずしも一定していないようであるが、内容としては、一身内において頭頂の泥丸を上帝のおわす場とし、冥想によって体内各所にいる数多の神々（あるいはその実体である精気等々）を朝拝させるべくそこへと上昇させて集めることと考えてよいようである。この技法の中でもやはり現れる場合があり、たとえば『道法会元』巻七二「雷霆默朝内旨」に、

「舌を上腭に拄けて目は頂を視る」（以下注の形式で）舌は、心なり、性なり、神なり、火なり。南方・巳午・朱雀に属す。其の色は赤なりて、赤龍と号す。能く華池の水を撹して上昇せしむること、春令行雨の状の如くにして、池水枯燥すれば、則ち腎水昇らずして、祈雨すれども応ずる無し。泥丸に灌注し、万神朝拱するには、上腭に拄く、乃ち金橋、神を引き、上がりて帝闕に謁せしむるなり。……泥丸は乃ち万神の府、舌は火官為りて心に応ず。心は乃ち北斗、……両眉の中に居るは、乃ち天罡なり。左の日、右の月を合し、……両腎に復帰し、神を凝らし炁を聚む。然して破軍星（北斗の第七星）上に頂心を指せば、則ち一・五・七の直なること筆の如くにして、直射して泥丸に入る。法師の両目、頂中を上視するも亦た然り。再び両腎の日月の光を吸い、復た昇せて両目へ至らしめ、光を合して泥丸に上朝す。即ち默朝上帝の法なり。

とあるのが見られる[47]。長いので中間を少し省略したが、要するに泥丸にある上帝の宮闕へ神々が赴くための橋渡しであり、あるいは腎水や身中の日月の光を泥丸へ上昇させる橋渡しということにもなるようである。その他、符を書くに際して舌拄上齶を行うべきことが説かれたりする場合（『道法会元』巻七七雷霆妙契「書符内秘」）なども見られる。

六　一般的な養生法など

道教と言うよりは一般的な養生健康法として有名なものに、八段錦がある。これは文字通り八種類の功夫から成りたっており、ひとまず近人席裕康の編纂である『内外功図説輯要』[48]に示される名称に拠れば、叩歯集神、微揺天柱、赤龍攪海、摩運腎堂、単関轆轤、双関轆轤、叉手按頂、手足鉤攀の八つであり、これを順を追って行うのである。このうちの赤龍攪海について、やはり『内外功図説輯要』によれば、

第三赤龍攪海とは、乃ち口を閉じ、舌を以て上腭を攪すること三十六次、鼓漱すること三十六漱、津を生じ口に満るを候い、然る後に分けて三口とし、汨汨と之れを嚥む。

という[49]。また八段錦とは別に十六段錦というものも存在し、明初の冷謙（生卒不明）編集の『修齢要指』にはその第十六番目の功夫として、「目を閉じ握固して冥心し、舌を以て上腭に抵て、津液を攪取し、口に満れば漱ぐこと三十六次、谷谷の声を作して之れを嚥む。……」と述べられている[50]。

それからやはり八段錦とともに有名な養生健康法として、易筋経がある。これもやはり『内外功図説輯要』によって見ると、易筋経の分行外功として「舌功」というのがみえ、次のように記されている[51]（〈　〉は原注）。

一　舌を上腭に抵てれば、津液自ずと生ず。再び攪して口に満れば、鼓漱すること三十六次、三口と作して之を呑む。汨汨と声の喉に在らんことを要す〈之れを漱嚥して五臓を灌漑すと謂う。常に之れを行うべし〉。

これらに見られるものは、前述の内丹法や符呪法に見られるような役割とは違っており、むしろ舌で口中の津液ないしは気液を集めて嚥み下す唐五代以前にみられた道教の行法の形を受け継いでいると言ってよいであろう。もっとも『霊宝畢法』のところで言及したように、内丹の著作の中においても、任督二脈の橋渡しというだけに限ら

ず、広い意味で心身の健康増進によい効果のある作法として現れることも少なくない。こういった形のものとしても、宋代以降には道教と一般とにかかわりなく、綿々と伝わり続けてきたのである。

七　おわりに

北宋の張耒は、「送張堅道人帰固始山中序」[52]において、至柔と号するその道人張堅が、「大道は甚だ簡なり、守心のみ。守心は他無し、守一のみ。……智者（智顗）之れを得て止観と為し、司馬子微（承禎）之れを得て坐忘と為すも、皆一道なり」と教えてくれたと記している。また南宋の陸游には、「司馬の遺書に坐忘有り、顗翁の止観に略ぼ相い当たる」という言葉が残されている。[53]司馬承禎に『坐忘論』があり、智顗の止観、特に『天台小止観』の影響を強く受けていることは、これらの言葉をはじめ、近来も多く指摘されている通りである。天台白雲子と号する司馬承禎が、天台山の著名な先達である智顗の影響を受けるのはもっともなことである。しかし、『坐忘論』は坐忘についての理論的ないしは理念的な方面の解説に終始しており、いかにして坐るかといった具体的な作法について語られることはない。したがって、『小止観』「調和第四」の文章による影響はほとんどないと言ってよく、当然「舌を挙げて上齶へ向ける」などという言葉は見られない。一方で司馬承禎は、『服気精義論』において道教の伝統的な坐功である服気法をまとめたのであるが、これは舌により口中をいろいろな形で掻き回すことが述べられるなど、作法の記述は極めて具体的である。『坐忘論』末の「坐忘枢翼」に、「身に七候有り。一は……、五は形を錬り気と為す、名づけて真人と曰う。六は気を錬り神と成す、名づけて神人と曰う。七は神を錬り道に合す、名づけて至人と曰う」とあるのは、形→気→神→道と修行を高めてゆく、後世の内丹法の骨格となる進行パターンに同じであり、内丹説の理論的基礎を提示したものの一つとして位置づけられるが、他方、任督二脈の精気の周流とい

ったような行法の具体的側面において、彼の教説と内丹説との密接な連続性を見て取ることはできない。しかしまた彼の没後間もなく現れた『幼真先生服内元炁訣』は、「舌拄上齶」は準備功夫にしか用いられていないにせよ出現し、さらに同書で後に続く「咽気訣」「行気訣」等には、外気とは別の「内元炁」を下丹田に得て、夾脊・泥丸と昇らせ、中丹田・下丹田へと降ろす方法が述べられているなど、内丹法に極めて近い内容が見られる。唐代中期に生きた司馬承禎およびその前後の時代は、仏教の止観、服気や行気など道教旧来の仙道、そしてしばらく後から盛行する内丹法が、さまざまな顔の出し方で交錯し、仏教・道教の禅定功夫論を中心とした交渉史――特に道教の功夫論の展開史――を考える上で、一つの注目に値する微妙なポイントとなっているように思われる。今後さらに多角的かつ精密な考察を加える必要を感じている。

註

（1）台湾真善美出版社刊（一九六二年）、および北京学術期刊出版社刊（一九八八年）の影印本による。

（2）近人の文章なので、この書のみ引用は現代語訳とする。原文は以下の通り：我師了然、了空禅師曰、初錬性命之功、先得錬性。毎於静坐之前、務要掃除一切雑念。寛放衣帯、身体不受束縛、自然血脈流通無阻。及入坐時、身如枯木、心似寒灰、両目下観鼻準。不可太閉、太閉則神気昏暗、亦不可過開、過開則神光外馳。当以垂簾看鼻準、意念在両目中間、斉平処為最佳。久之、慧光自然現出。此修丹起初、収拾念頭之法。俟心気適和後、含眼光、凝耳韻、舌頂上顎、調鼻息。……息調身心全忘、塞兌終日如愚、盤膝穏坐、左腿向外、右腿向内、為陽抱陰。左手大指、揑定中指、右手大指、進入左手内、揑子訣、右手在外、為陰抱陽、此名子午八卦連環訣（巻一第一葉裏―二葉表）。

（3）昔我師了空曰、上顎是天池穴、因其上通脳髄、恐其往下泄炁、用舌頂住天池穴、引真炁由玄膺穴、下降丹田、生有甘露、順帰気管、過十二重楼、故舌尖倒頂上顎。……如果不知上顎部位、可至補牙館、参観石膏上、牙模形、深陥処〇是也。如不頂住上顎、真炁不能下降丹田（巻一第五葉表―六葉表）。

（4）解説文は図1の裏にある。原文：頭頁両眼中心是祖竅。内通脳炁胞、是人的真性。上腭即是天池穴。在上腭骨後、内有一小管通脳髄、中通玄膺穴。舌頂上腭是、閉天池穴、開玄膺穴。……

(5) 同書巻二冒頭に見える。
(6) 採外薬有形無相、督脈開舌接任督（巻四冒頭）。
(7) 同書の巻末に見える語彙簡釈の「内薬外薬」に「内薬是精炁合一之光、外薬是採精化炁、能成舎利子」、また「外薬外丹」に「採取的有形薬、将要走到外辺的精、不令走出、下手採回為丹」とある。更に詳しくは同書巻四の記述を参照。
(8) 我師了空曰、小孩在母腹時、両眼和合帰併、舌接任督二脈、先天祖炁在任督二脈、後升前降、輪転週流、一身気血全通（巻三第五葉裏）。
(9) 大久保道舟『道元禅師語録』（岩波文庫、一九四〇年）一〇―一一頁所掲テキストに拠る。伝統的な読み方を伝えているであろう読み下し文もこれに従った。
(10) 大正新修大蔵経（以下「大正蔵」と略す）一・五五五中。
(11) 大正蔵三・七六六中。
(12) 同氏「『禅定灯明論』研究（3）」（『仏教史学研究』第三八巻・第二号、一九九五年）二〇頁。本稿の仏教に関する以下の記述も、同氏上掲論文に拠った部分が多い。
(13) 大正蔵一八・七八七下。
(14) 大正蔵一五・二四三中。
(15)『天台小止観の研究』（山喜房仏書林、一九五四年）第一篇・第四章参照。
(16) 関口真大『天台小止観』（岩波文庫、一九七四年）七二―七四頁所掲テキストに拠る。
(17) 大正蔵三七・二七〇中以下。
(18) 以上、岩波文庫『天台小止観』「はじめに」における関口真大氏の解説参照。
(19) 大正蔵四四・二八三上―中。
(20)『天台小止観の研究』第二篇・第三章・二「調巻の不同」参照。
(21) 鎌田茂雄『禅源諸詮集都序』（筑摩書房・禅の語録九、一九七一年）八六―八七頁所掲テキストに拠る。
(22) 入矢義高『臨済録』（岩波文庫、一九八九年）一〇九頁所掲テキストに拠る。
(23) 柳田聖山他『信心銘・証道歌・十牛図・坐禅儀』（筑摩書房・禅の語録一六、一九七四年）一四九―一五一頁所掲の宋版『禅苑清規』（東洋文庫蔵）テキストに拠る。
(24)『碧巌録索引』（禅文化研究所刊、一九九一年）所収の元文四年刊本による。以下も同じ。

(25) 同研究所刊、一九九一年。
(26) 文物出版社・上海書店・天津古籍出版社影印版道蔵（以下「道蔵」と略す）一八・四八一下。
(27) 道蔵一八・四四〇上、同二二・四二一上（『雲笈七籤』巻六〇）。
(28) 「霊液……」以下の言葉は、『黄庭内景経』上有章第二「灌漑五華植霊根」、同口為章第三「……、漱咽霊液災不干、体生光華気香蘭、……」（『雲笈七籤』巻一一―一二に拠る、同経は以下も同じ）を意識したものか。
(29) 道蔵一八・四四七下―四四八上、同二二・三九三上―中（『雲笈七籤』巻五七）。
(30) 道蔵一八・四八一中、同二二・二三三中（『雲笈七籤』巻三二）。
(31) 道蔵一八・四一五下。
(32) 道蔵一八・五二〇上。
(33) 『黄帝内景経』口為章第三に「口為玉池太和官（宮）、漱咽霊液災不干」、同玄元章第二十七に「閉口屈舌食胎津、使我遂錬獲飛仙」と見える。
(34) 道蔵二〇・五三八上。
(35) 道蔵二・八八二中。
(36) 道蔵二八・三五八中。
(37) 道蔵二四・二〇三中。
(38) 『中国気功大成』（吉林科学技術出版社、一九八九年）一九六―一九七頁所収のテキストに拠る。同書の按語によれば、この『勿薬元仙』の文章は明・胡文煥編『類修要訣』巻下の記述に基づくというが、中国養生叢書・第四輯に収める杏雨書屋蔵本の『類修要訣』（谷口書店、一九八八年影印刊）を見る限り、正確に一致する記述はないようである。
(39) 『道統大成』（台湾新文豊出版社影印本、一九七四年）離集三・第一二葉表。
(40) 『伍柳仙宗』（河南人民出版社影印本、一九八七年）二七七―二七八頁。
(41) 台湾真美出版社刊排印本、一九六三年。この部分は六七頁（以下同書の引用の頁数は省略する）。
(42) 台湾自由出版社刊道蔵精華第一集所収本、二四五―二四六頁。
(43) 詳しくは『性命法訣明指』巻一三参照。
(44) 道蔵二九・二一九下。
(45) 道蔵二九・二二三下―二二四上。

(46) 道蔵二九・三二五上。
(47) 道蔵二九・二四二上。
(48) 道蔵精華第二集、および上海古籍出版社気功養生叢書に収める。なお八段錦については、古くは元代編集の『修真十書』巻一九、『修齢要指』（本文参照）、明代後期の高濂編『遵生八牋』巻十などに見える。
(49) 同書下集・八段錦坐功図訣・第五葉表。
(50) 道蔵精華録第三集・第四葉表。
(51) 同書下集・易筋経十二図（外功）・第二三葉裏。
(52) 『張右史文集』巻五一。
(53) 『剣南詩稿』巻四一「観方外書」。

第五章　インド佛教における『成実論』

『成実論』と説一切有部の教義学

宮下晴輝

一　問題の所在

ハリヴァルマンの『成実論』の成立時期については、およそ三五〇年あたりの成立と考えられている。[1] その『成実論』の論述が、説一切有部の教義体系をふまえたうえでなされているものであることは明らかである。他方、『般若経』をはじめとする大乗仏教の空思想、特に中観学派の影響が見られ、したがって『成実論』の論述は、ただ教義概念の整理に向けられるだけではなく、説一切有部の教義実践とは異なった枠組みがそこに適用されている。

本稿は、『成実論』における教義の論述が説一切有部の教義学をふまえたとはいえ、それへの批判はどこに立ってなされているものであるかを検討することを第一の課題とする。そして第二に、教義解釈の差異と教義実践の枠組み変更との関係の可能性をさぐってみる。

近年の研究から、すくなくとも、『婆沙論』の譬喩者の説と『順正理論』の譬喩者の説とを結ぶ線の途上に『成実論』をおくことができるであろう。水野弘元「譬喩師と『成実論』」（一九三二）[2] は、『婆沙論』と『順正理論』に現われる譬喩者の説をことごとく抜き取って『成実論』と比較対照した研究である。それによって『婆沙論』に

おける譬喩者の説の大部分が『成実論』中にも見いだせることが明らかになった。桂紹隆 "Harivarman on Sarvāstivāda"（一九七八）[3]は、『成実論』中の三世実有説に対する批判部分を論じた研究である。これによって、『成実論』中の三世実有説批判の主張の大部分を『順正理論』の譬喩者の説のうちに見てとれることが指摘された。また加藤純章『経量部の研究』（一九八九）は、『倶舎論』中に紹介されるシュリーラータの楽受否定論と類似した主張が『成実論』中に数多く見られること、そのシュリーラータとは『順正理論』中の「上座」であることなどを明らかにした[4]。

これらの研究をふまえた上で、説一切有部の教義学のもっとも中心になる三世実有説に対する『成実論』の批判の論点を整理し、教義学史のなかでの位置を再検討することから始める。

二　『成実論』の三世実有説批判

『成実論』の十論初有相品第十九、無相品第二十、二世有品第二十一、二世無品第二十二の四章にわたって、説一切有部と成実論主との対論が展開されている。以下その対論にそって検討を進めていく。そして対論中の問者と答者を機械的にではあるが有部（S）あるいは論主（H）に置き換えていく。また、すでに桂（一九七八）の研究が指摘しているように、『順正理論』との対応箇所についてもあわせて見ていく。(S for Sarvāstivāda, H for Harivarman, *TS* for *Tattvasiddhi*, *NA* for *Nyāyānusāriṇī*)

対論は、過去未来の二世の法は存在すると主張する者（S）と存在しないと主張する者（H）との間で行われる。まず、二世の法が存在すると主張するのはなぜかという問いに答えることから始まる。

S.0　答える。存在するものとは、もし法が存在すれば、それに対して心を生ずることになるものである。過

去未来の法に対して心を生ずるから、まさしくその過去未来の法は存在するのである。

（答曰。有者若有法是中生心。二世法中能生心故、當知是有。）

H.0　問う。汝は先に存在するものの相を説くべきである。

（問曰。汝當先説有相。）

S.0.1　答える。認識の対境となるもの、これが存在するものの相である。

（答曰。知所行處名曰有相。）

（*TS* 253c29-254a3）

説一切有部の三世実有説をはじめて明確に主張したのは『識身足論』である。その主張の要点は「認識されるものはすべて存在する」ということにある。そしてその主張の根拠は「存在しないものを対象とする認識はない」という無所縁心の否認である。[5]『成実論』の記す説一切有部の論者はまずこの点を取り上げている。「過去未来の法に対して心を生ずる」とは、過去未来の法を認識するということである。それを認識するのであるからそれは存在する、と主張する。そしてそこには、存在しないものを対象とする認識はないのであるから、という理由が前提されている。この理由の当否が、つまり存在しないものを対象とする認識があるのかそれともないのかということが、この対論の議論の焦点になる。

しかしその場合に、存在するものとはいかなるものであると考えてこのような主張がなされるのか。そのことが先にまず問われる。それに対して説一切有部の論者は「存在するもの（sat）とは、認識の対象（buddhigocara）となるものである」と答える。

桂（一九七八）が指摘するように、この存在についての定義は『順正理論』におけるものとよく一致する。そしてこの部分は安慧の『倶舎論』注釈（*Tattvārthā*, *TA*）の中に引用されている。

NA 認識が生ずる原因となるものが存在するものである。
blo skye ba'i rgyu yod pa.（*TA* 283a4）
爲境生覺是真有相。（*NA* 621c21）
「認識が生ずる原因」(buddhyutpattihetu) とは、経言によれば所依（根）と所縁（境）によって識知が生ずるのであるが、ここでは特に所縁縁を指していわれている。「認識が生ずる原因となるもの」とは、認識対象という原因（所縁縁）になるものという意味である。したがって、「認識対象となって知を生ずるもの」という『順正理論』の玄奘訳が導かれ、またそれは『成実論』の「認識の対象となるもの」という定義に一致する。

説一切有部の主張からこの存在の定義が帰結することは明らかであるが、しかしこのような定義自体は『成実論』以前の説一切有部の論書の中に見いだすことができない。無所縁心の否認についても、『識身足論』以降再び取り上げるのは『婆沙論』であるが、三世実有説を主題的に論ずる箇所で取り上げられているのではない。(6) また三世実有説を批判する『瑜伽師地論』では、無所縁心の否認の問題についてまったく触れていない。したがって、『成実論』と『倶舎論』と『順正理論』が、この問題について論じていることになる。ただし『倶舎論』はいかにも『婆沙論』の議論に忠実であるように思われる。『婆沙論』は三世実有説を主題的に論じるに当たって、その議論のほとんどは本無今有論に関わるものとなっている。『雑阿毘曇心論』においてもそうであり、『瑜伽師地論』や『倶舎論』における批判もそこに焦点が置かれ、『順正理論』はその批判を引き受けている。したがって『婆沙論』以降『順正理論』にいたるまでの間、三世実有説の議論の中心は「本無今有義」あるいは「有無義」にあったといえよう。(7) その意味では、『成実論』の説一切有部批判は、きわめて本質的な問題を取り上げているものであるといえるが、またいささか特異であるともいえる。しかし、以下見ていくように、『順正理論』がその議論の多くを取り入れているのであるから、まったく例外的な傍系の議論とするだけではすまされないものがある。

『成実論』が記す説一切有部の論者によって提示された「認識の対象となるものが存在するものである」という存在の定義は、「存在するものが認識の対象となり、存在しないものは認識の対象とならない」ということ、つまり「存在しないものを対象とする認識はない」という無所縁心の否認を根拠にしているのであるから、成実論主はまずその根拠に対する反駁から始める。

H.1　難じて言う。認識はまた存在しないものも対境とする。
　どういう理由によるのかというと、
H.1.1　例えば、信解は、青でないものを青であると観察するごとくである。
H.1.2　また作り出された幻影は、存在しないものであるのに、存在していると見る。
H.1.3　また何も存在しないと知ることを、無所有処定に入ると名づける。
H.1.4　また指で目を押さえると、二つの月を見る。
H.1.5　また経中に「私は内部に貪欲がないことを知る」と説かれている。
H.1.6　また経中に「形態についての貪を断ずることが形態の断であると知る」と説かれている。
H.1.7　また例えば、夢の中で、存在しないのに妄りに見るごとくである。
（*TS* 245a3-8）

桂（一九七八）がすでに指摘するように、いまあげた『成実論』の七つの理由は『順正理論』の中にも見られ、驚くほどに類似している。Saṅghabhadraは、『順正理論』において、三世実有説を論ずるにあたり、まず存在するものの相（有相）を明らかにすべきであると述べる。そしてある者たちの「すでに生じいまだ滅していないことこれが存在するものの相である」（已生未滅是爲有相）を取り上げ、これは現在の性格を説いているにすぎず、真の有相ではないとする。そして「私はこの点についてこのように主張する」（我於此中作如是説）と言って、

Saṅghabhadra 自身による存在するものの相が提示される。それが上述（*NA* 621c21）の定義である。それを掲げたあと、その存在するものには、実有と仮有の二種があること、さらに実有にも唯有体と有作用の二種があり、作用にも有功能と功能欠の二種があること、また仮有にも二種あることが述べられる。[8] その後に、「譬喩論者」（Dārṣṭāntika, D）による、有相の反駁が述べられる。

D.1　譬喩論者はこのように言う。

これもまた、いまだ真実の存在するものの相とはいえない。なぜなら、存在しないものもまた認識対象となって知を生ずるからである。すなわち、存在しないものも認識対象となって知を生ずるのであると認めるべきである。

D.1.1　旋火輪や我という二つの認知が生ずるとき、その認識対象は存在しないのであるから。

D.1.2　また十遍処などの勝解の作意が存在するからである。もしすべての認知にみな認識対象が存在するのであれば、勝解作意はあり得ないことになるであろう。

D.1.3　また『幻網経』の中で「存在しないものを対象とする見」について説いているからである。

D.1.4　また経中に「存在しないものを知る」と説いているからである。すなわち経中に「欲望の対象への貪欲がないならば、それが存在しないと如実に了知する」と説かれている。

D.1.5　また世間の人びとの夢中や眼病や多月の認知などにおける対象は存在しないからである。

D.1.6　また存在しないものを存在しないと知るその認知にはどんな認識対象があるのか。

D.1.7　また音声が以前に存在しなかったと知るこの認知は何を認識対象とするのか。

（*NA* 622a16-26）

譬喩論者はここでまず、Saṅghabhadraの提示する有相が真の有相ではないとして反対理由をあげている。いか

にも Saṅghabhadra 自身と譬喩論者との対論のように見える。しかし譬喩論者が Saṅghabhadra と有相をめぐって議論したとは考えにくい。『順正理論』の中で、Saṅghabhadra による他者の批判は全編にわたってあるが、Saṅghabhadraの提示する説に何ものかが反論をくわえるといった論述はこの箇所以外にはまったく見られない。むしろ、『成実論』で取り上げられている有相が、『順正理論』において Saṅghabhadra 自身による定義とされたにすぎないと考えるべきであろう。しかも、『順正理論』の問題構制から後の議論にいたるまで『成実論』ときわめてよく類似している。したがって、『成実論』中に記される対論がそのまま『順正理論』に組み込まれたのだと考えるべきであろう。

この譬喩論者の説は、成実論主の反駁の理由七つのうち、D.1.2 は H.1.1 に、D.1.3 は H.1.2 に、D.1.4 は H.1.5 に、D.1.5 は H.1.4 と H.1.7 に、D.1.6 は H.1.3 と H.1.6 に、それぞれ対応する。D.1.7 は『俱舎論』(*AKBh* 300.9) 中に見いだせるものである。

『成実論』は引き続き説一切有部の論者による反論を記している。

S.1　答える。存在しないものを対境とする認識はない。

S.1.1　識知は必ず、所依と所縁という二つの法を因縁として生ずる。もしも所縁がないのに識知が生ずるならば、また所依がなくとも識知が生ずることになるであろう。そうであれば二つの法は無用となる。このようであれば、識知がいつでも生ずるのであるから、解脱もありえないことになる。それ故に、識知は存在しないものを対境としないと知るのである。

S.1.2　また識知されるものがあるから、識知と名づけられるのである。もし識知されるものがなければ、識知もまたない。

S.1.3　また識知とは対象を識知するものである。すなわち、眼識は形態を識知し、乃至、意識は法を識知する。

もし認識対象のない識知があるというならば、この識知によって識知されるものとはいったい何か。

S.1.4 またもし認識対象のない識知が存在するというならば、それは錯誤である。ちょうどある人が「私は狂って心が乱れ、世間に存在しないのに私が見るものはすべてそんなものである」というごとくである。

S.1.5 またもし存在しないものを認識するのであれば、疑いを生ずることはないであろう。認識されるものがあるから、疑いを生ずることがあり得るのである。

S.1.6 また経中に「もし世間に存在しないものを私が見るなら、そのことに道理はない」と説かれている。

S.1.7 また汝の主張には自己矛盾がある。もし存在しないものが認識対象となるならば、何が認識されるのか。

S.1.8 また経中に「認識する法とは心心所法であり、一切諸法はすべて認識対象である」と説かれている。ここには存在しない法を認識対象とするとは説かれていない。

S.1.9 また諸々の対象は識知を生ずる原因である。もし認識の対象が存在しないなら、何が認識を生ずる原因となるのか。

S.1.10 また経中に「三つの事態が接合することを触という」と説かれている。もし認識対象となる法が存在しないならば、何が接合するのか。

S.1.11 また認識対象のない認識をどうして知ることができるのか。もし認識があれば、その対象は存在しないのではない。もし対象が存在しないのならば、認識ではない。それ故に、認識対象のない認識はないのである。

S.1.12_H.1.1 汝は言う「認識は存在しないものを対象とする。例えば信解が青でないものを青であると観察するように」と。このような道理はない。どういう理由か。この青でないものの中に実には青性が存在するのである。例えば経中に「この水中に浄性がある」と説かれているように。また青の相をつかむ

心力が広く展開し、一切を青に尽くしてしまうのであり、青の相がないのではない。

S.1.13_H.1.2 また『幻網経』の中に「幻影というのは、衆生が存在しないところに衆生に似たものを見るから幻影というのである」と説かれている。

S.1.14_H.1.3 また汝は言う「何も存在しないと知ることを無所有処定に入ると名づける」と。三昧の力でこの無相を生ずるのであり、これは存在しないものではない。例えば、実事として存在する形態を破壊することを空相とするごとくである。またこの三昧に入り、見られている法が少ないので、それを存在しないというのである。例えば塩が少ないことを塩がないといい、慧が少ないことを慧がないというごとくである。また非想非非想処と説く場合も、実事として想が存在するけれども、存在するのでも存在しないのでもないと説くごとくである。

S.1.15_H.1.4 また汝は言う「指で目を押さえると、二つの月を見る」と。明らかに見えないから一つのものを二つとするのである。もし一方の眼に合わせれば二つのものを見ることがない。

S.1.16_H.1.5 また汝は言う「私は内部に貪欲がないことを知る」と。この人は、五蓋と七覚法との相違を見て、「私は欲がないと知る」と思って言うのであり、存在しないものを知るのではない。

S.1.17_H.1.6 また汝は言う「形態についての貪を断ずることが形態の断であると知る」と。真実の慧と妄解との相違を見て貪断というのである。

S.1.18_H.1.7 また汝は言う「夢の中で、存在しないのに見る」と。以前に見聞したことを憶念し分別し反復することによって夢の中で見るのである。また冷熱の気が旺盛であることによって夢を見る。あるいは業縁の故に夢を見る。例えば菩薩に大いなる夢があるごとくに。あるいは天神などがやって来て夢を見させるのである。それ故に夢の中で存在するものを見るのであり、存在しないものを認識するのでは

ない。

（*TS* 254a9-b17）

ここに有部の論者は「存在しないものを対象とする認識がない」ということの理由をあげる。根と境の二つによって識知が生ずるという経言にもとづく説明は『識身足論』以来のものである。S.1.1からS.1.11までは有部論者自身があげる理由である。

『順正理論』においてもこれと平行した議論が展開されている。先に示したように、Saṅghabhadraの提示した有相を譬喩論者が反駁するというかたちで始まった議論を「対法諸師」（Ābhidharmikāḥ, A）が引き継ぐ。

A.1.1　対法の諸師はこのように主張する。

対象の存在しない認知はない。二つの縁があることが確定しているからである。というのは、経中に六種の認知にはすべて所依と所縁があることが確定していると説いているからである。すなわち眼の認知が生ずるのは眼に依り形態を所縁とするのであり、乃至は、意の認知が生ずるのは意に依り法を所縁とするのである。存在しない対象を認識する認知があると執することになるような、対象を離れて生ずるような第七の認知というものは存在しない。

もし対象を離れて生ずるような認知があると許すならば、所依を離れて認知があることをも許すことになるであろう。そうすれば生まれつき目の見えない者にも眼など［の知覚機能］があることになってしまう。なぜなら認知が生ずる限定条件が認められないからである。

また存在しない法を六つの認識対象のどれか一つに含めることはできないのだから、存在しないものを対象として生ずる認知があるという固執は、論理にはずれ、教説に背き、きわめて粗野なことである。

（*NA* 622a27-b6）

これは、『成実論』のS.1.1に相当するものである。『順正理論』は次に「有余」の説を引いて反論し、再び譬喩者の説に対する反論を述べている。それはSaṅghabhadra自身の反論となっているが、いまここでは仮に対法諸師（A）によるものとして、『成実論』の有部論者に相当する箇所をあげる。

A.1.2　譬喩者は先に「存在も非存在もみな認識対象となって知を生ずる」と言うが、これは論理にあわない。なぜなら、認知は認知されるものに対してあるのであり、必ず知られるものが存在して知が成立するからである。すなわち、対象を認知して知と名づけることができるのであり、もし認知されるものがないならば、誰が認知するものであろうか。

A.1.3　また対象を認知することが識知の自性である。もし識知されるものがなければ、識知は何を認知するのか。それ故、譬喩者が主張する認識対象のない識知というのは識知と名づけられない。認知されるものがないからである。

存在しないものとは、自体がまったくないもののことである。存在しないものは必ず自相と共相を越えている。それをどうして認知されるものとか識知されるものと名づけることができようか。もし存在しないものが認知され識知されるものであるというなら、そうではない。なぜなら認知や識知には必ず認識対象があるからである。というのは、どんな心心所法もただ自相と共相を認識対象とするのであり、まったく存在しないものを認識対象として生ずるのではない。

（*NA* 622b18-27）

『順正理論』のA.1.2は『成実論』のS.1.2に相当し、A.1.3はS.1.3に相当する。Saṅghabhadraによる反論はより詳細なものになっている。

このA.1.1からA.1.3までの箇所は、*TA* の中にその簡潔なパラフレーズを見いだすことができる。

ここ［経中］に「眼と形態によって、乃至、意と法によって」というように六つの識知が、所依と所縁という限定（niyama）をもって説かれている。もし何の限定（viśeṣa）もなく説かれ、対象が存在しなくとも識知が生ずると考えるならば、その場合には盲人などにも所依がなくとも識知が生ずるとどうして考えないのか。なぜなら［識知を］限定する原因（viśeṣahetu）が存在しないからである。非存在（abhāva）が六つの対象のうちに含まれてはいないから、非存在を対象（abhāvaviṣaya）とする認知（buddhi）は存在しない。

「それ故に、所縁が存在しないから、識知そのものが存在しないことになるであろう」と［倶舎論中 *AKBh* 295.19に］ある。識知（vijñāna）とは事態（vastu）をそれぞれ認知する（vijñapti）ものである場合、識知されるもの（vijñeya）が存在しないならば、これは何ものも識知しないのであるから、それ故に、識知そのものが存在しないことになる。自相と共相（svasāmānyalakṣaṇa）が存在しないならば、それによってどんなものが了知され（khon du chud par bya）識知されるのか。

（*TA* 270b7–271a4）

『順正理論』の *NA* 622b27–c3は先のS.1.4に、*NA* 622c10–11はS.1.6に、*NA* 623b2–7はS.1.7にそれぞれ相当すると考えられる。この間には『倶舎論』に対する批判も述べられる。

『成実論』のS.1.12からS.1.18までは、成実論主のあげた理由一つひとつに対する有部論者の反駁である。『順正理論』においても同様に、先にあげた譬喩論者の反駁理由一つひとつに対して反論を述べている。ここでは煩をさけて相当箇所の指摘にとどめる。

NA 623b8–23　D.1.1に対する反論（以下同様）

NA 623b23–27　D.1.2

NA 623b27-c4　D.1.3
NA 623c5-8　D.1.4
NA 623c8-28　D.1.5
NA 623c28-624b4　D.1.6
NA 623b4-c6　D.1.7

『成実論』はさらに、S.1.1からS.1.18にわたる有部論者による反論に対して、論主による再反論をまた一つひとつ述べる。

H.2.1_S.1.1　難じて言う。汝は言う「識知は必ず二つの法を因縁として生ずる」と。これはそうではない。仏は実体としてたてられる内的な我を否認するために「識知は二つの法を因縁として生ずる」と説いたのであり、すべてにわたってそうなのではない。

H.2.2_S.1.2　また汝は言う「識知されるものがあるから、識知と名づけられるのである」と。法を識知するに、存在するものであれば存在すると認識し、存在しないものであれば存在しないと認識する。もしこの事態が存在しなければ、この事態が存在しないことを空を見るというのである。また三心が消滅することを滅諦という。もし空心がなければ、何によって［存在しないものについての認識が］消滅するのか。

H.2.3_S.1.3　また汝は言う「眼識は形態を識知し、乃至、意識は法を識知する」と。この識知とは、ただその対象を識知するのであって、その存在非存在を判断するのではない。

H.2.4_S.1.4　また汝は言う「もし認識対象のない識知が存在するというならば、それは錯乱である」と。そうであれば存在しないものを認識する認識が存在するのである。たとえば狂病の人が存在しないものを

見るごとくである。

H.2.5_S.1.5　また汝は言う「もし存在しないものを認識するのであれば、疑いを生ずることはないであろう」と。もし存在するのかしないのかと疑うのであれば、それは認識対象のない認識が存在するのである。

H.2.6_S.1.6　また汝は言う「経中に、もし世間に存在しないものを私が見るならそのことに道理はない、と説かれている」と。この経は法相に適合していない。仏語に似て非なるものである。あるいは三昧とはこのようなものである。このような三昧に入れば、見るものはすべて存在する。この三昧があるからこのように説かれているのである。

H.2.7_S.1.7　また汝は言う「汝の主張には自己矛盾がある」と。私は存在しないものを認識するというのであって、矛盾はない。

H.2.8_S.1.8　また汝は言う「心心所法は認識するものであり、一切法は認識対象である」と。認識対象の存在しない心心所法がある。また心心所法は、実には認識しないことの故に認識するものといわれず、また諸法の実相は諸相を離れているが故に認識対象といわれないのである。

H.2.9_S.1.9　また汝は言う「諸々の対象は識知を生ずる原因である。もし認識の対象が存在しないなら、何が認識を生ずる原因となるのか」と。そうならば、存在しないものを原因とするのである。

H.2.10_S.1.10　また汝は言う「三つの事態が接合することを触という」と。もし三つの事態ともがあり得るのであれば接合することはあるが、あらゆるところですべて三つの事態があるわけではない。

H.2.11_S.1.11　また汝は言う「もし認識があれば、その対象は存在しないのではない。もし対象が存在しないのならば、認識ではない」と。もし認識対象の存在する認識であっても同じ過失がある。

H.2.12.1_S.1.12　また汝は言う「例えばこの水中に浄性があるというように」と。これはそうではない。原因の中に結果が存在するという過失の故に。

H.2.12.2_S.1.12　また汝は言う「相をつかむ心が広く展開し」と。これもまたそうではない。もとの青の相が少ないのに、大地の一切をみな青であると見るのは、これは妄見である。このように少しの青を観察することによって閻浮提をすべてみな青であると見るのは、妄見ではないのか。

H.2.13_S.1.13　また汝は言う「『幻網経』の中に、幻影というのは、衆生が存在しないところに衆生に似たものを見て衆生の事態であると見ると説かれている」と。この事態は、実に、存在しないものを見ているのであり、これは認識対象の存在しない認識である。

H.2.14_S.1.14　また汝は言う「三昧の力でこの無相を生ずるのである。例えば、実事として存在する形態を壊することを空相とするごとくである」と。もし実事として存在する形態を破壊することを空というのであれば、これは顚倒である。また少ないことを無いというのもまた無についての顚倒である。

H.2.15_S.1.15　また汝は言う「明らかに見えない」と。これはそうではない。例えば眼の病気の人が空中に毛があるのを見るが、実事として存在しないごとくである。

H.2.16_S.1.16　また汝は言う「五蓋と七覚法との相違を見て、私は欲がないと知る、と思って言うのである」と。七覚法と貪とはまったく異なったものである。どうして一つものとするのか。

H.2.17_S.1.17　また汝は言う「真実の慧と妄解との相違を見て貪断というのである」と。妄解を虚妄の観という。それ故に、欲の断によって形態の断であると知ることが真実の慧であるとするのは、無常観である。

H.2.18_S.1.18　また汝は言う「夢の中に実事を見る」と。これはそうではない。例えば舍より落ちると夢見

ても実事として落ちるのではないごとくである。

(*TS* 254b18–c27)

『成実論』は、以上の無所縁心の問題に関する議論を次のように結んで終わっている。

H.2.19 それ故に、存在しないものを認知する認知はある。認知の対境をもって存在するものの相とすることはできないのである。

(是故有知無之知。不以知行故名有相。)

(*TS* 254c27–28)

「認知の対境となるものが存在するものである」とする有部論者による「存在するものの相」が最後に否認されて、『成実論』の十論初有相品第十九はここで終わる。つぎの無相品第二十において、まず有部論者は別の「存在するものの相」を提示し、それが検討される。

S.2.1 もしこれが存在するものの相ではないとすれば、いまの蘊界処に包摂される法が存在するものであるに違いない。

H.3.1–S.2.1 これもまたそうではない。なぜか。この人は、凡夫の法である蘊界処に包摂されるものを説いている。この事態は法相に適合しない。もしそうであるとすれば、真如などの無為法を説く者がいるがこれも存在するものとなってしまう。しかしこれは実事として存在しない。したがって、蘊界処に包摂される法というこれが存在するものの相ではないと知る。

S.2.2 もしくは人は直接知覚によって知られるものが存在すると信ずる、それが存在するものの相である。

H.3.2–S.2.2 これもまた存在するものの相ではない。これは信ずべき法であって、確定的な判断をもって語ることのできないものである。また経の中に「智に依るべきであって識知に依るべきではない」と説く

ものがある。性得のものであるから、形態などの諸対象は知ることができない。後に詳しく説くであろう。これは無相であり不壊である。知られて存在するものの相をどうして定立することができるか。

S.2.3　存在と法とが結合するから存在するものというのである。

H.3.3_S.2.3　存在については後に否認するであろう。また存在するものの中に存在はない。どうして存在と法とが結合するから存在するものというのであろうか。

H.3.4　このような理由から、存在するものの相は確定的な判断をもって知ることはできないのである。ただ世俗諦によって存在するものを説くのみであり、第一義によるのではない。

（*TS* 255a1-13）

存在するもの（有）は世俗諦によって語られるものであるから、その相を確定することはできないということがこの件についての結論である。そこで有部論者は、その世俗諦によってならば過去未来が存在するということができるのかと問う。成実論主はその場合も過去未来は存在しないと答え、以下、過去未来が存在しないという理由を十項目あげる。

S.3　問う。もし世俗諦によって存在するとするのならば、いままた世俗諦によって過去未来を存在すると説くのか存在しないと説くのか。

H.4　答える。存在しないと説く。なぜか。

H.4.1　もし形態などの諸の蘊が現在世にあるならば、作用があり見知することができる。例えば経中に「悩壊することが色相である」と説かれている。もし現在にあれば悩壊することができるが、過去や未来にではない。感受なども同様である。それ故に、ただ現在の五蘊のみが存在するのであり、過去未来二世の五蘊は存在しない。

H.4.2 またつぎに、もし法に作用がなければ自相が存在しない。もし過去の火が焼くことができないならば火とはいわない。識知もまた同じである。もし過去にあって識知することができないならば識知といわないのである。

H.4.3 またつぎに、もし原因がないのに存在するとすれば、これはそうではない。過去の法は原因がないのに存在しうることになる。それ故にそうなのではない。

H.4.4 またつぎに、あらゆる法はみな多くの縁によって生ずる。例えば地に種や水などの因縁があれば芽などが生じ、紙や筆や人の努力があれば字が成立しうるし、二つの法などが出合うならば識知が生ずるごとくである。未来世における芽や字や識知などの因縁はいまだ出合っていない。どうして存在し得ようか。それ故に二世は存在しないのである。

H.4.5 またつぎに、未来の法が存在するとすれば、これは恒常であることになる。未来から現在に至ることになるからである。舎より舎にいたれば無常ではないごとくである。この事態はありえない。

H.4.6 また経中に「眼が生ずるも従来するところなく、滅するも至るところなし」と説かれている。それ故に過去未来の法を分別してはならない。

H.4.7 またつぎに、もし未来に眼と形態と識知とが存在するとすれば、作用があることになるだろう。過去も同様である。しかし実事としてそうではない。それ故に過去未来の法は存在しないと知る。

H.4.8 また過去未来の形態が存在するとすれば、抵抗や妨害があるであろう。しかし実事としてそうではない。それ故に存在しない。

H.4.9 またつぎに、もし瓶などのものが未来に存在すれば、陶師などの作用は必要がないことになる。しかし現に作用がある。それ故に未来に存在するものはない。

H.4.10 また仏は「有為法に三相が知られる。生と滅と住異とである」と説かれている。生とは、もしくは法が以前に存在せず今現に作用があることである。滅とは、作用し終わってまた存在しなくなることである。住異とは、相続によって住であり、変化によって異という。この三つの有為相はみな現在にあり、過去未来にではない。

（*TS* 255a13-b10）

成実論主の論点の多くは「作用」に関するものである。H.4.1やH.4.2は、「悩壊」「感受」「識知」などの法の作用は、現在にあって、過去未来にはないことを指摘する。そしてそれらの作用は法の自相でもあるとされる。したがって、法の自相は現在にあり過去未来にないとするものである。また、H.4.2、H.4.8、H.4.9、H.4.10もみな法の作用に関わる議論である。

『婆沙論』に紹介される有部の四大論師のなかのVasumitraの説が、三世実有説の正統説とされてきた。それは、分位（avasthā）と作用（kāitra）という概念を援用することによって、よく三世の区分を確定するからに他ならない。『婆沙論』の中の「本無今有義」もこの作用という概念によって説明される。そしてその議論がめざしたものは、法の自性は三世において恒常であるが、作用の本無今有義は認めるというものである。Vasubandhuの『倶舎論』における批判はまさしくこの点に向けられたものであった[9]。それ故、Saṅghabhadraの『順正理論』の課題は、もう一度説一切有部における本無今有義を再構築することにあったといえる。

ここの成実論主の作用論批判に対しては、『順正理論』中につぎのような相当箇所を見いだすことができる。そこでは、『倶舎論』の批判に十分答え終わり、最後に種々の「有余説」13説を引いて一々反駁している。その第9説は成実論主のH.4.1に、第10説はH.4.8に対する反論に相当するものである。

A.2_H.4.1 また「過去未来には有相がないが故に［過去未来は存在しない］」。というのは、変礙の故に形態

と名づける。過去未来にはそれはない。それ故に過去未来は実有ではない」と言う。これもまた論理にあわないものである。なぜなら一部分について立言しているものだからである。というのは、すべての現在の形態にみな変礙があるのではないからである。しかもこれは無ではない。あるいは識知と同様にこれは実有であると許すべきである。経中に「認知する、認知する、それ故に識知と名づける」と説かれている。何が認知されるのか。形態を認知し、乃至、法を認知するのである。汝の主張は、識知が過去未来を対象としても認知されるものがあるのではなく、しかも識知の体は有であって無ではないとする。なぜなら現在は存在するからである。それ故に、過去未来の有を否認するその説は成立しないのである。

A.3_H.4.8　また「過去未来の体は実有ではない。もしこれが実有であるならば、まさに障礙するであろうからである。というのは、形態からなるものは必ず場所に拠り互いに障礙しあうということがある。已生未滅の形態がもし実有であるなら、障礙することになるであろう。すでに障礙がなければ、これは形態ではない。この難点の故に、実無であると知る」と言う。これもまた論理にあわないものである。汝の「存在せずして生ずる。その法を欠いているからである」という主張と同様である。というのは、汝が「存在せずして生ずるとは、ただ未来に生ずるのであって、決して過去ではない」と説くのと同様に、我も「法の障礙するのは、ただ現在に障礙するのであり、決して過去未来ではない」と説く。なぜなら現在の況位において別用があるからである。

(*NA* 636a7-20)

ここでSaṅghabhadraは「現在の形態すべてに変礙があるのではない」と述べているが、これは彼同分の形態を意味して言っているのであろうか。おそらく、現在にあっても作用のない状況があること、それでも無ではなく、

形態は形態としてある、ということをいわんとしているのであろう。A.3 の場合も論点を把握しにくいのであるが、作用は現在においてのみあるということをいうものであろう。

Saṅghabhadra が繰り返し言っているのは、「法の体相は同じであって、性類は異なる」（體相無差有性類別 *NA* 625a29）ということである。この性類（bhāva）の異なりは、作用の有無によって成立する。Saṅghabhadra にとって、作用の有無は法の体相の有無を意味しない。しかし成実論主にとっては、法の作用のないことは法の自相のないことであり、法の非存在を意味する。議論は平行線をたどる。

『成実論』は、この後、有部論者によって、過去未来が存在するということについての理由が20項目にわたって再説され、そして論主はその一々を反駁するという仕方で三世実有説に関する議論が終わる。

三　『成実論』と譬喩者

上に見てきたように、『成実論』における三世実有説をめぐる議論を、Saṅghabhadra は「譬喩者と対法諸師」の対論ととらえている。ただし先の D.1.1 は『成実論』中にはない。D.1.7 はおそらく『倶舎論』の Vasubandhu の説と考えていいだろう。これに対する反論（*NA* 623b4–c6）では「経主」の説（*AKBh* 300.9–12）に向けられている。したがって経主 Vasubandhu は「譬喩者」として取り扱われていると考えてよい。あるいは、Vasubandhu 自身が『倶舎論』中に譬喩者の説を持ち込んできたとも考えられる。

また一方、『婆沙論』中に引かれる譬喩者の説の大部分が『成実論』の中に見いだされることが、水野（一九三一）によって指摘されている。

ただし「譬喩者」といっても、みな同一の教義を主張する者であるとは思われない。説一切有部という部派に所

属してはいるが、説一切有部の正統説からは外れた見解をもつ者たちが「譬喩者」と呼ばれている。しかもその譬喩者たちのなかでも種々の見解があったのではないだろうか。説一切有部の正統説が正統として認められる場合でも、婆沙評家のような一定の規準を強力に維持していく者たちを必要としたに違いない。その意味で、譬喩者たちの間に独自の教義を維持していくための何らかの装置があったとは考えにくい。

一例にすぎないが、『婆沙論』で三世実有説を解説するにあたって、譬喩者と分別論師の「世と行と異なる」という説（*Vibhāṣā* 393a10–15）が引かれている。ちょうど器の中の果実がこちらの器から取り出されてあちらの器に移されるように、また多くの人がこちらの家から出てあちらの家に移るように、諸行が世を移行するのもそれと同様であり、未来世から現在世に入り、現在世から未来世に入る、という説である。後の「大種蘊」の中（*Vibhāṣā* 700a26–29）でも譬喩者分別論師の説として再び引かれ、「諸行の体は無常であり、世の体は常である」と主張していたことがわかる。

譬喩者が「過去未来の法は存在せず現在の法のみが存在する」と主張したという明文を『婆沙論』中に見いだすことはできないが、存在しないものを認識対象とする知を認めることから類推すれば、過去未来の法の存在を否認したと考えられる。また譬喩者は成就不成就の実有を否認する。過去未来の法の存在を前提してそれらの成就不成就という事態が認められるのであるから、直接にではないが、この点からも、過去未来法の存在を否認しているといえよう。

このような譬喩者たちすべてが、世の体を常住であると考えていたといえるであろうか。しかも、未来世の法が現在世に移行する（あるいは、やって来る āgacchati）と発想するのであるから、法の自性については、『婆沙論』の四大論師たちに近い考え方であるともいえよう。

したがって、譬喩者たちの間でもかなり大きな見解の差異があったと見なしてもいいように思われる。そして成

実論主 Harivarman もまた、このような譬喩者たちの一人であったとしよう。

四　『順正理論』の中の譬喩者

水野（一九三一）の研究は、「婆沙以後の有部諸論書に現われた譬喩師の説の全部」を検討したとされているが、『婆沙論』についてはほぼ尽くされていると考えてよい。しかし『順正理論』については十分とはいえない面がある。これまでに見てきた箇所は、『成実論』と比較する上で最も重要なところであるが、取り上げられてはいない。その他取り上げられていない箇所がいくつか散見される。したがって『順正理論』に関しては検討されねばならない問題が残っている。

『婆沙論』中の譬喩者の説と『順正理論』の譬喩者とを、まったく同じ程度で取り扱うことはできないであろう。『順正理論』は『倶舎論』に対する批判書でもあるから、『婆沙論』以上に「経量部」の問題が複雑に入り組んでくるように思われる。

『倶舎論』中に“Sautrāntika”の名のもとに引かれる経量部の説に対して、『順正理論』がそれに言及するのは15箇所である。その中でそのまま「経量部の説」とするかそれに類するものが6箇所、ただ単に「経主が言う」として引かれているのが6箇所ある。その他は「譬喩部師の説」「彼（経主）が自宗を立して言う」「経主が仮に経部の諸師の言として言う」とされている。これによって Saṅghabhadra 自身が、『倶舎論』中に引かれる「経量部の説」をすべてそのままに「経部諸師の説」と見なしているわけではないことがわかる。「経主」自身による立言、「経主」が「経部諸師」の名をかたるものがあるとしている。ただ単に「経主が言う」とするのは、経主が経部であるからなのか、それとも経主が「経量部説」とするのを故意に無視したものなのか。1箇所だけであるが「譬喩

部師の説」とする。

また、『順正理論』の三世実有説を論ずる中で、「経主」による非難（*AKBh* 299.21-25）を引いた直後に、Saṅghabhadra はこのように言う。

NA　譬喩師の徒、情は世俗に参ず。なぜなら慧解はみな粗雑で浅いからである。このような覆い茂った林のような所知は、世間の浅智を認識手段とすべきではない。ただ清浄な知を成就する者のみの、対象にかなった妙なる知によって観察される対象なのであるから。

（*NA* 628b5-8）

cf. *TA* 281b6-7：

覆い茂る林のような所知（jñeyagahana）に対して、世間的な認識手段（laukikapramāṇa）は、すぐれて清浄な知（suviśuddhabuddhi）ではないから、経験したことと記憶とによって、彼らは、世を何とか区分する。

Saṅghabhadra は、ここで、経主 Vasubandhu を「譬喩師の徒」と呼ぶ。経量部は譬喩者であるからこう呼ばれているにすぎないのであろうか。確かに「彼上座及余一切譬喩部師」（*NA* 347b7）とも言われているから、経量部師である上座シュリーラータをはじめとする者たちすべてが一まとめに「譬喩部師」と呼ばれていることになる。『順正理論』の中で、『倶舎論』中の「経量部の説」以外に「経量部の説」を引いて反駁する例は少ないように思われる。そこで批判されているものの多くは、「経主」であり、「上座」であり、「譬喩者」であり、「有余説」である。「経主」と「上座」は固有の個人を指す。「譬喩者」はこれらの個人をも含めてもっと広い外延をもっていたであろう。だからそこには種々の見解をもつ者たちが含まれていたに違いない。上座は「随界」を説き、他の譬喩者は「種子」を説くように。しかしまた「譬喩者」という一括りの名で呼ぶのは、なかでも特異な見解をもつ者たち

のことが念頭にあってのことではなかったであろうか。

その譬喩者たちの中の特異な見解と考えられるものの一例を挙げてみよう。『倶舎論』の中で三世実有説が論じられるのは、随眠の繋事（saṃyogavastu）に関わってのことであった。つぎのような問いから始まる。

AKBh 294.4-5

ある人の随眠が認識対象において随増している場合、その人はそれによってそこに結合（繋）されているのである。しかしこのことが説明されねばならい。すなわち、過去のものによっては何に、乃至、現在のものによっては何にであるのか、と。

yasya pudgalasya yo 'nuśayo yasminn ālambane 'nuśete sa tena tasmin saṃyuktaḥ. idaṃ tu vaktavyam atītena kasmin yāvat pratyutpannena kasminn iti.

この問題構制は『婆沙論』に由来している。『婆沙論』の中でこのように述べている。

Vibhāṣā No. 1545, 288c2-6（No. 1546, 223b4-9）

諸煩悩には、五識知と連合（相応）するもの、意識知と連合するものがある。五識知と連合するものは、もしそれが過去にあれば過去の事態に結合（繋）し、もし現在にあれば、現在の事態に結合し、もし未来生法にあれば未来の事態に結合する。不生法は三世の事態に結合する。意識知と連合するものは、もしくは過去にあれ、もしくは未来にあれ、もしくは現在にあれ、みな三世の事態に結合することができる。

『婆沙論』のこのような論述を背景にして、『倶舎論』は三世に存在するものを問い返している。しかしこの『婆沙論』の論述の前にさらにもう一つの議論がある。それはこのようなものである。

Vibhāṣā No. 1545, 288b14-c1（No. 1546, 223a18-b4）

阿毘達磨諸論師は言う。結合される事態（所繫事）は実であり、結合する煩悩（能繫結）もまた実である。プドガラは仮である。
犢子部は説く。結合される事態は実であり、結合する煩悩もまた実である。プドガラもまた実である。
譬喩者は説く。結合する煩悩は実である。結合される事態は仮であり、プドガラもまた仮である。
問う。彼は何故に結合される事態は仮であると説くのか。
答える。彼は説いている。有染と無染の対象（境）が決定しないが故に、対象は実事として存在しない（非実）と知る。というのは、一人の端正な女人が種々に着飾って人々の集まりの中に入ってきたとしよう。ある者は見て敬いを起こすであろう。ある者は見て瞋を起こすであろう。ある者は見て嫉を起こすであろう。ある者は見て厭を起こすであろう。ある者は見て悲を起こすであろう。ある者は見て捨を生ずるであろう。まさに知るべきである。この集まりの中の子どもは見て敬いを起こし、怨憎者たちは見て瞋を起こし、同夫者たちは見て嫉を起こし、耽欲者たちは見て貪を起こし、不浄観を修する者たちは見て厭を起こし、離欲の聖者たちは見て悲愍を起こし「この妙なる姿態は久しからず無常によって消滅するであろう」と思い、阿羅漢たちは見て捨を生ずるのである。それ故に、対象（境）には実の体がないと知る。
彼の説は論理に外れている。なぜか。もし対象が実事として存在しないならば、縁となって心心所を生ずることがなくなるであろう。もしそうであれば、染浄品の法が存在しないことになる。プドガラは決定して実有ではない。仏は無我無我所と説かれているからである。
『倶舎論』における三世実有説の論評が「随眠品」において説かれていることを重く見れば、上述の『婆沙論』の議論がその問題構制の脈絡をなしていると考えてもいいであろう。とすれば、ここの譬喩者の説は重要な位置を占

めているに違いない。認識対象がそれ自身において確定していないという主張は、諸法の自性が確定していないことを意味するとともに、認識を成り立たせている原因が認識対象の側にあるのではなく認識自身の側にあるという唯識思想につながるものだからである。

認識対象がそれ自身で成立しているのではないことを語る唯識思想の文献は *Abhidharmasamuccayabhāṣya* の中、認識対象という原因（所縁縁）を論ずる箇所で見いだせる。

ASBh 41.21-42.15

どのように、定立という点から、［認識対象の意味確定が知られるべきなのか］。認識対象の不成立（ālambanasyāpariniṣpatti 所縁境體非真実）という点からである。なぜならそのように定立されているからである。四つの理由から、認識対象が成立していないものであることを（apariniṣpannam ālambanam）知るべきである。相違した識知の意味相（viruddhavijñānanimitta）であるということから、認識対象なしに識知による認知があるから、努力なしに無謬を帰結するということから、三種の智にしたがって起こるということからである。それ故に、把握するものもまた成立しないのである。三種の智とは、自在智と観察智と無分別智である。ここに四つの理由について例証がある。

餓鬼と畜生と人と天たちのあいだでは、それぞれにふさわしく、同一の事態に対して心が異なっているが故に、対象の不成立（arthāniṣpatti）が認められる。

また、過去など、夢、二つの映像においては、存在しないものが認識対象であり、しかもそれの認識対象がありうるが故に。

また、対象が対象として成立しているならば、無分別の智は存在しないであろう。それが存在しな

いから、仏陀の位に到達することは決してありえない。
また、菩薩が自在に達したとき、勝解の力で、地などに対して、[欲する] そのとおりの況位が認知されるからである。
また、弁別が確立している智者であり、瞑想を得ている者には、一切法を思惟するとき、[智者の観察する] そのとおりの対象が現われるが故に。
また静思の中にある者たちにとってもそうである。
また、無分別の智の活動においては、一切の対象は現われないが故に。対象が存在しないと認めるべきである。それが存在しないが故に、識知も [存在しないと認めるべきである]。

『倶舎論』はこの認識対象の不成立 (ālambanasyāparinispatti) という問題自身に直接言及しているわけではない。しかし、存在しない過去未来を認識すると認める立場には、それに通底したものがある。したがって、Saṅghabhadraはこの問題を取りあげ反駁する。それはつぎのように始まる。

三世実有説に関する議論が終わり、『倶舎論』は再び本題である随眠の問題に戻る。そして煩悩の生起する三つの原因を論述する。その中の一つの原因は、例えば欲貪纏が生起するときに、「欲貪纏が生起するに適合した諸法が現われる」(kāmarāgaparyavasthānīyāś ca dharmā ābhāsagatā bhavanti. *AKBh* 305.17) ことであるとされる。

Saṅghabhadraは、この原因の記述に注意を促す。「欲貪に適合した対象」とは何を意味するのか、と。もし欲貪によって結合された事態というのであれば、瞋によって結合された事態も「瞋に適合した対象」といわなければならないであろう。そうであれば、瞋に適合した対象はまた欲貪に適合した対象でもある。このように欲貪の対象というものが確定しなくなる。それ故「適合した対象が現われる」と説くべきではない。しかるに、必ず確定した対象領域というものがあり、それを認識対象として欲貪が現われるのであると認めるべきなのである。そのような

意味で「貪に適合した対象が現われる」と言うのであり、これはつまり随眠が対象の力によって起こることを説いているのである、と。

このような注意を与えた後に、譬喩者の説を取り上げる。

D.2.1　譬喩部師はこのように言う。

> 分別の力によって苦楽が生ずるのであるから、認識対象がそれ自体で成立しているものではないことが知られる（由分別力苦楽生故。知諸境界體不成實）。なぜなら、仏はかの *Māgaṇḍiyasutta* の中で「病者は苦なる火に触れて楽であるとする」と説いているからである。[10]

D.2.2　また、一つの形態が、一人の有情にとっては可意なる対象であるが、その他の者にはそうではないと説かれている。

D.2.3　また、例えば浄穢はすでに成立しているものではないからである。というのは、生まれかたの異なる有情は、一つの事態を浄穢として受け取ることが異なるからである。浄穢の相は確定したものとして認知されるのではない。それ故に、すでに成立している浄穢という二つの対象が存在するのではない。

（*NA* 639b4-10）

『婆沙論』の譬喩者は、染無染の対象が確定しているものでないということを理由にする。『順正理論』の譬喩者もまた浄穢はすでに成立しているものではないという理由をあげている。しかし、苦楽が生ずるのは分別の力によるとするから、少し展開した譬喩者であるかもしれない。Saṅghabhadra がすぐ後に引く譬喩者の論の中の頌もそのことを示している。

D.2.4　彼（譬喩部師）の論の中にこのような頌がある。

> 一つの事態を、ある者は常と見、ある者は無常と見る。また常かつ無常と見、あるいは非常非無常

と見る。それ故、法はみな無自性である。

以有於一事　見常見無常
見俱見俱非　故法皆無性

（*NA* 639c16-18）

このような譬喩部師の説に対して、『順正理論』は「正理論者」による反論をなしている。煩をさけてその内容を紹介するのは控える。

五　『成実論』における滅三心の意味

『婆沙論』や『順正理論』において譬喩者と呼ばれる者たちの性格について考えてきた。成実論主 Harivarman も俱舎論主 Vasubandhu も、おそらくその中に含まれることになるであろうから、説一切有部の正統説を自認する者たちから譬喩者と呼ばれた者たちの間にはかなりの幅があると見るべきであろう。

説一切有部の教義学史の展開の中で、『婆沙論』が果たした役割はきわめて大きいが、その中でも法の「自性」の概念の確立が重要な意味をもっている。初期の論書では「法それ自身」という再帰的な意味で用いられていたにすぎない「自性」に、固有の本質を表わす「自相」の意味を含め、それによって法の恒常な一体性を保証する概念として用いられだした。三世実有説は、その法の自性が時間の流れを超えて決定していることを表わす思想である。したがって、他の思想との距離は、「自性」あるいは「自相」の概念の取り扱い方を見ることによって測ることができる。(11)

『成実論』では、あまり多くないが、「一切諸法皆住自性」（266b12）「各自有相」（264b11）「不捨自相」（264b16）

「別有無明体性」(313a13)「色等法自相可説」(328a27)「諸法各有自相。如悩壊是色相」(330a21)「法名自体」(289c8) といった用例がある。これらはみな、諸法に自性があることを表わすものである。また、仮名に自相、自体がないのに対して、諸法には自相、自体のあることが説かれている。したがって、色等の法は自性があり実有である (330a20) とされる。

以上の点は、『婆沙論』の実物有（蘊界等）と施設有（男女等）(42a25)、あるいは実有（一切法各住自性）と仮有（瓶衣車乗軍林舎等）(42b1) の区別に一致している。

しかし、先の H.4.1 や H.4.2 において見たように、法の作用とは自相を意味する。そしてそれは現在にのみあるとされている。過去未来の法には作用がなく、したがってまた自相がない。それ故また過去未来の法は存在しない。ただし、このような諸法の自性の論じ方においては、諸法はいかなる意味でも無自性であるとする論じ方に較べて、まだ説一切有部の「法とは自相を保持するものである」という基本テーゼに、ゆるやかにではあるが、したがっているといえよう。その点、『倶舎論』の論述の仕方とも相通ずるものがある。

『成実論』の「仮名」「法」「空」という三つの概念は、いま見たように、まずは説一切有部の「仮有」と「実有」の概念を基礎にしているに違いない。しかし『成実論』の強調する点は、仮名と法の存在の区別にあるのではなく、諸法には自相がないと見る「空」の方にある。その意味で、『婆沙論』の自性概念に対抗して、諸法は空であり無自性であることを主張してきた『般若経』や Nāgārjuna の空思想に『成実論』が拠っているのは明らかなことである。

自性を否認する空思想は、『般若経』以来のものであり、『成実論』の空思想もまさしく自性の否認である。ここには〝小乗〟の空思想を持ち出して議論する余地は皆無である。

『成実論』において、これら三つの概念がそのまま三種の「有」を表わすものとして論述されているのではない。

仮名、法、空を認知する三種の心があるとしている。そしてそれらの心の消滅のプロセスを問題にする。『成実論』が論ずる最終地点は、空心をも滅することである。そしてそれは滅尽定かもしくは無余依涅槃において実現されるとする。

確かに、滅尽定や無余依涅槃において達成されるとするこのような消滅のプロセスを見ると、これが果たして『般若経』や Nāgārjuna の空思想がめざしたものであるのか、という疑念がないわけでもない。大乗仏教においては、空思想の実践者は「菩薩」である。『成実論』には菩薩論がない。あくまでも説一切有部の教義学の枠内にとどまって修道論が立てられた結果のことであろうか。

『成実論』は空思想に拠っているにしても、大乗経典の課題を顕揚する論ではない。その意味ではやはり、伝統的なアーガマと教義学の枠内にとどまって思索する論書である。しかしそれでは、空思想に拠っているということにどんな意味があるのであろうか。教義学内での解釈の変更ということにとどまるならば、説一切有部の教義学者の中の特異な一人にすぎない。成実論主 Harivarman は、『般若経』の説く空思想を、仏教教義の実践にとってどういうものであるととらえたのか。そこにこそ空思想に拠った意味があるはずである。

それを解く鍵は、Harivarman の無明の解釈にあるように思われる。「無明品第一二七」において「無明とは仮名に随逐することである」(312c5) とまず定義される。そして無明の自性についての議論がある。この議論は『瑜伽師地論』や『倶舎論』に見られるものと同じものである。そしてその議論は「故知無明分爲一切煩悩」(313a21) というように終わる。十二支縁起の中の無明を煩悩であるとする解釈は『発智論』に始まるものである。厳密には、無明は過去の煩悩の分位を表わし、十二項目全体が煩悩と業と苦の三つの事態の三世にわたる因果の連続と解釈された。この解釈が『成実論』においても受け継がれている。[12] したがってまた、教義のめざすものは煩悩の断滅にある。説一切有部の教義学が展開した煩悩の断滅の詳細なプロセスもまた、『成実論』が引き継いでいるこ

とは、諸処の記述から伺うことができる。

煩悩の断滅ということが仏教の目標である。そして無明とは一切の煩悩でもある。その無明が「仮名に随逐すること」と定義された。それは煩悩についての新たな解釈でもある。しかも煩悩は苦の因であるから、苦の因についての新たな解釈であることをも意味する。『般若経』が空思想を説いた理由の一つは、仏教の課題についての新たな解釈があったといえる。Nāgārjuna が「煩悩は分別から生ずる」とし、[13] Vasubandhu が「菩薩の煩悩は分別である」と表明していること[14]からも知られる。大乗仏教がめざした仏教の新たな実践課題は「分別」の問題であった。説一切有部の自性の概念が問題になるのも、その「分別」からくるのであって、教義学上の整合性からではない。

成実論主にとっても教義学上の整合性のみに関心があったのではないだろう。論主のいう「仮名に随う心」あるいは「仮名を認知する心」は、Nāgārjuna や Vasubandhu の「分別」という意味をもっている。そしてこの仮名に随う心を無明とし、その仮名に随う心によって諸業を集め、業に随う識知が有身を受ける、というように、十二支縁起を再解釈する。これはあくまでも伝統的な教義学のなかにとどまりながら、仏教の新たな実践課題を適用しようとする態度といえるであろう。

註

(1) 加藤純章『経量部の研究』(春秋社　一九八九) pp. 58-68.
(2) 水野弘元「譬喩師と『成実論』」(『駒沢大学仏教学会年報』第一輯　一九三一)。『水野弘元著作選集第二巻　仏教教理研究』(春秋社　一九九七) 所収。
(3) 桂紹隆 "Harivarman on Sarvāstivāda" (『印度学仏教学研究』五二号　一九七八)。
(4) 加藤前掲書 pp. 52-57, pp. 183-197.
(5) 宮下晴輝「アビダルマにおける自性の意味—三世実有説の再検討—」(『仏教学セミナー』第五九号　一九九四) pp. 13-17.
(6) 宮下 (一九九四) 注 (18)。『婆沙論』36a14-17, 228b21-54, 558a8-10.

(7) 宮下晴輝「『倶舎論』における本無今有論の背景—『勝義空性経』の解釈をめぐって」(『仏教学セミナー』第四四号　一九八六)。

(8) 宮下（一九九四）p. 15.

(9) 宮下（一九八六)。

(10) Cf. *MN* 76. *Māgaṇḍiyasutta*. p. 507.

(11) 宮下晴輝「有部の論書における自性の用例」(『仏教学セミナー』第六五号　一九九七)。

(12) 宮下晴輝「無明と諸行—『倶舎論』における心と形—」(『日本仏教学会年報』五七号、一九九二)。

(13) *Madhyamaka Kārikā* 18.5.

(14) *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya* Peking ed. 143a1-2.

『成實論』の学派系統

福田　琢

はじめに

中国におけるアビダルマ（毘曇）教学の本格的な受容は、三八一年に僧伽提婆が渡来した頃より始まる。かれは長安で晩年の道安に『八犍度論』をもたらし、後に廬山に移っては慧遠とその門下を相手に『阿毘曇心論』の訳出（三九一年）と講義を行った。これに対して四〇一年に入京した鳩摩羅什が、諸々の大乗経論を将来しつつ『迦旃延阿毘曇』（『八犍度論』）を厳しく批判したことを考えるならば、四一一年における『成實論』（＊*Tattvasiddhi*）の訳業は、もう一方の『阿毘曇心論』批判を意図したものであったと推測される。[1] なぜなら『成實論』は、『阿毘曇心論』ときわめて類似した構成のもとにアビダルマ学説を祖述しながら、その根底に「真諦」としての「空」思想を据えた論書だからである。

それゆえ『成實論』が中国において、毘曇教学の体系的学習から空有二諦を経て大乗の空観へと理解を深めるための書として受容されたこと自体は、羅什の訳出意図を大きく逸れてはいなかったと思われる。しかしその流行の勢いは、あるいはかれの思惑を上回っていたかも知れない。この『成實論』研究の隆盛は、むろん訳者羅什の名声

によるところも大きかったであろうが、もうひとつ、その空観の体系が、ある意味で般若経典やナーガールジュナの空思想よりも、当時の中国仏教思潮に受け入れられやすい側面をもっていたのではないかということが考えられる。すなわち、経験世界の諸現象を実体的に見る「仮名心」を、すべては諸ダルマ（五蘊）の離合集散に過ぎないと認識する「法心」によって止揚し、さらに諸ダルマもまた空であると見なす「空心」によって「法心」を滅して、最後には「空心」すらも消滅する究極の「滅」に至る、という「三心滅」の漸進的なプロセスがそれである。

このユニークな空観思想は本来、インド仏教思想史のどのような流れにおいて形成されたのであろうか。インド史料には『成實論』も作者ハリヴァルマンの名もまったく知られていないため、この問題はただちには判明しない。[2]とはいえ、先に触れた『阿毘曇心論』との構成上の類似は、この文献が説一切有部に所属するか、あるいは少なくともそれに近接する立場で著された可能性を示唆する。さらに近代以降の文献研究は、『成實論』の諸学説が説一切有部、しかも正統派説ではなく「譬喩者」と呼ばれる有部異端派の主張に多く一致する事実を指摘している。[3]本稿では、これらの成果に基づいて『成實論』の学派系統を探りながら、その空観思想の特質について一考してみたい。

1　十論

『成實論』は序偈で「廣く諸の異論を習ひ、遍く智者の意を知り、斯の實論を造らんと欲す」［T. 32, 239a26–27］と宣言し、さらにその「諸の異論」とはどのようなものかという問いに答えて、具体的に十種の議論を数える（「有相品」第十九から「有我無我品」第三十五）。そこには様々な学派の主張が列挙されており、ハリヴァルマンはひとつひとつを独自の観点から批評することによって、自らが特定の学派に偏らない中立者であるかのようにふ

るまう。従来『成實論』は各部派の教理を渉猟し客観的な立場から綜合した論書であり、厳密な意味で所属学派を断定することはできないと言われ続けてきたが、それはもっぱらこの「十論」と、玄暢（四一六―四八四）「訶梨跋摩傳記」の伝承[4]によるところが大きい。

しかしながら「十論」の構成を分析してみると、そのような従来の理解が必ずしも至当ではないことに気づかされる。ちなみに「十論」における対論者の主張と、それに対する『成實論』の解答を以下に列挙してみよう。

	対論者	**『成實論』**
①	三世実有説	三世実有説批判
②	一切法実有	一切法は非有非無
③	中有の実有	中有の非実有
④	四諦の次第現観	四諦の一時現観
⑤	阿羅漢退失論	阿羅漢からの不退失
⑥	心性本浄説	心性本浄説批判
⑦	随眠は不相応法	随眠は心相応法
⑧	過去業の一部は実有	過去法はすべて非実有
⑨	仏は僧伽に含まれる	仏は僧伽に含まれない
⑩	補特伽羅の実有	補特伽羅実有説批判

これらのうち前半七つの項目については対論者の名が明記されていない。しかし内容から見て①②③④⑤で批判される諸説は明らかに正統派説一切有部のものであり、⑥と⑦は二つ合わせて、大衆部を中心とする人々の「心は本性清浄であり、随眠は心不相応法である」という主張[5]に対する反論となっている。そして残る三項目では、⑧は

「迦葉鞞道人」(Kāśyapīya, 飲光部)、⑨は「摩醯舎婆道人」(Mahīśāsaka, 化地部)、⑩は「犢子道人」(Vatsīputrīya, 犢子部) とそれぞれの主張者名が特定されている。[6]

この配列と記述の仕方には、それぞれの学派に対する『成實論』の親近さの度合いが反映されているように思える。すなわち、まず前半の五つにわたる項目が、説一切有部の正統説と自説との差異を明示することに費やされる。続く二項目では大衆部の心性本浄説が批判されるが、その議論が、今度は有部正統派の心性本浄説批判によく似ている事実は注意しておくべきだろう。[7] そして後半において飲光部、化地部、犢子部のそれぞれ特色ある学説が明瞭に名指しで批判され、かれらとの間に一定の距離が示される。

このように「十論」を見るならば、主眼はなによりも説一切有部批判にあることが判る。他学派への目配せは、極論すればその態度に客観性を与えるための粉飾に過ぎない。もっとも、インド仏教の主要な学派は、ある意味ですべて有部を仏教内における最大の論敵と見なしていたから、『成實論』が有部批判にこだわること自体に過度の意味は求められない。問題はその批判がどのような性質かという点にある。そこで以下に「十論」前半五議論の内容を検討してみたい。

1―1　三世実有説批判

三世実有説は「説一切有部」という学派名の由来となっているほどかれらにとっては根本的な教義だが、それだけに、他学派はもとより有部内部においてもこの学説に異論を唱えた者がいるという事実は非常に奇妙な印象を与える。とはいえ、三世実有説を批判した説一切有部異端派たちが、互いに多様な学説上の相違点をはらみながらも「譬喩者」と呼ばれるひとつの思想潮流を形成したことは明らかである。[8]

『成實論』は「十論」の冒頭でまず三世実有説を批判するが、それが現存資料によって譬喩者の系譜に位置づけら

れることはすでに指摘されている。すなわち、三世実有説の骨格をなす「認識の対象はすべて実在する。過去・未来も認識の対象となる。ゆえに過去・未来は実在する」という論証に対して、『成實論』は「認識はまた非実在をも対象とする」というテーゼを立て、七つの例証を列挙するが、このテーゼは『大毘婆沙論』に紹介される「譬喩者」説と一致し、また続いて挙げられる例証も後代の正統派有部論書『順正理論』が引用・批判する「譬喩師」説とよく類似している[9]。

したがって『成實論』の三世実有説批判は、基本的には有部異端派としての譬喩者の系統に属すると言える。ただしここでの「認識は非実在を対象とする」という主張が、たんに過去・未来法の非実在論証を狙っているだけにとどまらない点には注意しておくべきであろう。後に詳しく述べるように、『成實論』の「三心滅」説によれば、修行者は「法心滅」の段階で諸ダルマ（五蘊）の「滅」を認識する「空心」を実現する。『成實論』が「非実在を対象とする認識」と言う場合、そこには明らかにこのような「滅」の認識が含意されている。この三世実有説批判の終盤で『成實論』が「直接知覚（現知）されるものが実在である」という有部の定義すら斥けて「実在の定義は確定的に説きうるものではない。ただ世俗諦によって存在するというだけであって、第一義ではない」（有相決定分別不可得説。但以世諦故有、非第一義）［*T*. 32, 255a12-13］と結論するのはそのためである。

1―2　一切法非有非無

有部にとって「一切法」とは五蘊・十二処・十八界というカテゴリーによって包摂される存在の体系を意味し、そのすべては実有である。これに対して『成實論』「一切有無品」第二十三はまず「十二入を説いて名づけて一切と爲す。是の一切は有なり」［*T*. 32, 256a21］と定義する。

このように十二処だけを実有とする説は『法蘊足論』や『倶舎論』に引かれる阿含に類例を見るが[10]、しかしハリ

ヴァルマンは最終的に、中観派の空思想を連想させる次のような記述で議論を打ち切っている。

又佛法中、以方便故説「一切有」「一切無」非第一義。所以者何。若決定有、即墮常邊。若決定無、則墮斷邊。離此二邊、名聖中道。〔*T*. 32, 256b1-3〕

また、仏の教えにおいては、方便ゆえに「一切は有である」とも「一切は無である」とも説かれているものの、〔どちらも〕第一義ではない。なぜなら、もし決定して有とするならば常辺に陥り、決定して無とするならば断辺に陥るからである。これら二辺を離れることが「聖なる中道」と言われるからである。

1—3　中有非実有論

説一切有部は、あらゆる輪廻的生存（有情）は死から再生までのあいだ「中有」（中陰）と呼ばれる中間的な存在形態をとると考える。なぜなら、もしこの中有が実在しないならば、有情の死の瞬間（死有）と再生の瞬間（生有）との間に存在の断絶があることになってしまうからである。だが『大毘婆沙論』では「分別論者」[11]が「影と光に間隙がないように、死有と生有も同様と知るべきである」（如影光中無間隙、死有生有應知亦然）〔*T*. 27, 356c24-25〕と言って、光が当たれば影は去り、影が生ずれば光は去り、その中間形態はないように、有情は中有という媒介なしに死有からただちに生有へ輪廻する、と主張する。[12]この議論について『成實論』は「無中陰品」第二十五において次のように述べる。

又汝言「若無中陰、中間應斷」者。以業力故、此人生此、彼人生彼。如過去未來雖不相續、而能憶念。是故無有中陰。〔*T*. 32, 256c21-24〕

また、あなた（有部）は「もし中有が存在しなければ〔死有と生有の〕あいだは〔生存が〕断ぜられていることになる」と言うが、業の力によって、この人がここに生まれ、かの人がかしこに生まれるのである。ちょ

うど、過去と未来〔の存在〕が連続（相続）して〔現に存在して〕いなくても〔それを現在の意識によって〕思い浮かべることができるのと同様である。それゆえ、中有は存在しない。

以業力能至、何用分別説中陰耶。又心無所至、以業因縁故、従此間滅於彼處生。又現見心不相續生。如人刺足頭中覺痛。此足中識、無有因縁至於頭中。以近遠衆縁和合生心。是故不應分別計有中陰。［*T*. 32, 257a9-14］

業の力によって〔新たな生に〕至るのであるならば、なぜ中有などという概念を構想して説く必要があるのか。また、心はどこかへ移動するのではなく、業の因縁によって、ここより消滅し、かしこにおいて生ずるのである。また、世間に見られるように、こころは連続して存在するもの（相続生）ではない。足を刺せば頭で痛みを感じるのと同様である。この、足における識（痛覚）は、因縁によって頭の中に移動する〔実有法〕ではない。直接的および間接的な諸々の縁が和合して〔痛みを知覚する〕こころを生ずるのである。それゆえ、中有などという概念を構想し、それが存在すると主張すべきではない。

「分別論者」とは異なり、『成實論』は光と影の譬喩を用いない。代わりに、過去や未来の現象が現在に「相続」していなくても、それを対象として「憶念」できるように、あるいは足を刺されたときの痛覚が、体内を徐々に「相続生」して頭に移動するのではなく、因縁和合によって頭のなかで感じられるように、輪廻転生する有情の個体は、業と因果の法則（業力）に従ってこちらからあちらへと時間的・空間的隔絶を飛び越える、と述べる。ここで言われる「相続」「相続生」という概念は、いわゆる「刹那滅相続」とは異なり「連続して実体的に存在し続けること」すなわち常住という意味をもっている。[13]

このように『成實論』の議論は、中有の実在そのものよりも、中有の概念を媒介して輪廻過程を連続的にとらえる考え方を批判することに向けられている。有情の個体が死後もなお中有として存在し、来世の生存に至るならば、五蘊の仮和合に過ぎない輪廻主体（有情）は常に一定のアイデンティティを保証されていることになる。つまりそ

こにアートマンのごとき常住な実体を想定しうる余地をつくってしまう。また、たとえ中有を認めないにしても、死有と生有が「影と光の如く」不断に連続すると解釈してしまえば事情は変わらない。ハリヴァルマンはいずれの見解も厳しく斥ける。なぜなら『成實論』にとっては、五蘊を我と見なすこと、すなわち「仮名に随逐する」ことこそが、あらゆる煩悩の根源（無明）であり、逆に有情の個体を五蘊仮和合と見なす正しい認識は「法心」による「仮名心」の滅という「三心滅」の最初の展開をもたらすからである。そこで『成實論』は「業の力」以外のなにものも認めないという立場をとって、死有と生有を積極的に分断し、輪廻過程に実体的な連続性が成り立たないことを強調する。(14)

1－4　四諦一時現観

有部の伝統説によれば、見道に入った修行者は四諦を八忍八智によって観察するから、四諦現観は十六心（十六刹那）を要するという。また、四諦の観察は「これは苦（集・滅・道）である」（示）「これは遍知されるべきである」（勧）「これは遍知された」（証）という三段階（三転）を経て完成され、これら示・勧・証それぞれの段階において眼・智・明・覚という四つの行相をもつ智慧が生ずるところから「三転十二行相」とも呼ばれる。これに対して『成實論』「一時品」第二十七は言う。

有人言。四諦一時見、非次第。汝説「見世間集即滅無見。見世間滅則滅有見」者、則壞自法。若然者、亦不應以十六心十二行得道。又汝言「知所有集相皆是滅相、得法眼」者。若爾便應以二心得道、一者集心、二謂滅心。但不然。……復次行者不得諸諦。唯有一諦。謂見苦滅名初得道。以見法等諸因縁故。行者從煖等法、漸次見諦滅諦、最後見滅諦。故名爲得道。〔*T*. 32, 257b6–25〕

ある人が、四諦は一時見であり、次第〔見〕ではない、と言う。〔かれは主張する〕あなた（次第見を主張

する人〕は「世間の〝集〟を見れば〝無〟の見が消滅し、世間の〝滅〟を見れば〝有〟の見が消滅する」と説くけれども、それでは自身の教義（法）を破壊することになる。〔なぜなら〕もしそうであるならば十六心〔あるいは三転〕十二行相をもってしても、道を得ることはできないからである。またもしあなたが「あらゆる〝集〟というあり方はみな〝滅〟というあり方に外ならないことを知れば〝真理を見る眼〟（法眼）が得られる」と言うならば、第一に〝集〟の心、第二に〝滅〟の心という、二心でもって道が得られることになるが、そうではあるまい。……修行者は、諸々の諦を得るのではない。ただ一諦のみがある。すなわち苦の滅を見ることが、はじめて道を得ることと呼ばれるのである。諸法などの因縁を見るからである。〔すなわち〕修行者は、煖などの法より〔始まり〕順次に諦を見て、諦を滅して、最後に滅諦を見るがゆえに「道を得た」と呼ばれるのである。

『大毘婆沙論』巻百三では「分別論者」が「若し苦諦に於て疑惑有ること無くんば、集滅道諦に於ても亦た疑惑有ること無し」という阿含を引いて四諦の一時現観を主張する［*T*. 27, 533a22-26］。これに対して『成實論』の場合、中道の実践という観点から四諦の次第現観を批判したうえで、煩悩を根絶する「真諦」はただ滅諦であると主張する点に特徴をもつ。ハリヴァルマンは言う。もし四諦のそれぞれが異なる刹那に現観されるならば、集諦（苦の生成過程）を観ずる刹那には「無」の相のみが滅せられ、滅諦（苦の消滅）を観ずる刹那には「有」の相のみが滅せられることになり、有・無の二辺を同時に離れる中道は正しく実践されない。ゆえに四諦は一時に現観されなければならない。ただし究極の諦とは滅諦（三心滅）であり、滅諦の現観こそが「得道」である。(15)

1—5　阿羅漢退失論

有部の伝統説によれば、たとえ阿羅漢となった聖者も煩悩を生じてその位から転落（退失）する場合があるとい

う。これに対して『成實論』は「阿羅漢は永遠に愛欲の根を抜いている。いったい何から結を生ずることがあろうか」（是阿羅漢永拔愛根。何從生結）［*T*. 32, 257c21-22］と述べて、阿羅漢不退説を支持する。『成實論』は、阿羅漢が滅尽定に入ると「空心」が滅して三心滅が完成すると考える。そして三心滅が達成されれば「諸々の業と煩悩は永遠に断ぜられる」とも言う。業と煩悩が根絶される以上、阿羅漢は決してその位から再び転落しない。『成實論』が阿羅漢不退失を主張する根本的な理由はこの点にある。

このことは「滅盡品」第百五十四で明瞭に示される。そこでは「我心がある人には業と煩悩が集まるが、阿羅漢は空智を達成しており、我心がないのでもはや〔業と煩悩は〕集まらない」と述べるハリヴァルマンに、反論者が「なるほどこのひと（阿羅漢）はもはや新たな業を積まないだろう。しかし過去の業（故業）〔は残存しているはず〕だから〔その過去業の果報としての煩悩までもが、もはや〕生じないと言えるだろうか」と問いかける。『成實論』はこれに答えて「この人（阿羅漢）は正しい智慧（無漏慧）によってこの業を滅するから、果報を得ることはない。焦げた種子から〔芽が〕再び生じないのと同様である」（是人以正智慧壞此業、故不能得報。如焦種子不復能生）［*T*. 32, 334a5-6］と答える。

ここでの「焦げた種子から〔芽が〕再び生じない」という譬喩はアシュヴァゴーシャ（馬鳴）の詩作品『サウンダラナンダ』の「種子から芽が〔生ずる〕ように、それら（愛欲）はそれ（随眠）から生じ、種子が消滅すれば芽が〔生じない〕ように、それ（随眠）が消滅すればそれら（愛欲）もまたありえない」（te hi tasmāt pravartante bhūyo bījād ivāṅkuraḥ/tasya nāśena te na syur bījanāśād ivāṅkuraḥ/［*Saundarananda*, Chap. 15, V. 6］）という随眠論を連想させる。[16] また『成實論』以降の文献では『倶舎論』第二章「根品」に「ちょうど火に焼かれたもみのように、所依（身体）が煩悩の種子ではなくなったときに〔その人は〕〝煩悩を断じた〟と言われる」（agnidagdhavrīhivad abījībhūte āśraye kleśānāṃ prahīṇakleśa ity ucyate）［*AKBh*. 63.17-21］という類

似した表現が認められる。『倶舎論』はこれを「経量部」学説として紹介しており、さらに第六章「賢聖品」のなかでは「〔見道に入った者と同様〕阿羅漢果からの退失もない、と経量部の人々はいう」(arhattvād api nāsti parihāṇir iti sautrāntikāḥ)［*AKBh.* p.375.10］と言って、同じく「経量部」の立場から阿羅漢不退論を主張している。これらの事実と、アシュヴァゴーシャを経量部（もしくはその先駆者としての譬喩者）所属と見なす近年の有力な仮説[17]を併せて考慮すれば、この学説はアシュヴァゴーシャから『倶舎論』へと展開する譬喩者／経量部の系譜に位置づけることができる。

ただしアシュヴァゴーシャの活躍期と前後する時代に編纂されたと思われる『大毘婆沙論』には同様の主張が「分別論者」説として紹介されている。

分別論者又説「随眠是纏種子。随眠自性心不相應、諸纏自性與心相應。纏從随眠生。纏現前故、退諸阿羅漢。已斷随眠、纏既不生、彼如何退。故説無退。是應正理」。［*T*. 27, 313a1-5］

分別論者はまた説く「随眠（潜在的な状態の煩悩）は纏（現に活動する煩悩）の種子である。随眠は自性として心と相応せず、諸々の纏は自性として心と相応する。纏は随眠より生ずるのである。纏が顕在化すると阿羅漢は〔その位より〕退失することになるわけだが、〔実際には阿羅漢は〕すでに〔纏の種子である〕随眠を断じており、ゆえにもはや纏が生ずるはずもない。それなのにどうして〔阿羅漢がその位から〕退失することがあろうか。ゆえに〔阿羅漢は〕退失しない。これこそ正しい道理である」

随眠は纏の「種子」であり、その種子が根絶されているから阿羅漢は退失しない、という点では、かれら分別論者の主張は『成實論』の阿羅漢不退失論とほぼ等しい。しかしこの学説は、もう一方で「随眠の自性は心不相応である」という命題を前提としている。ところが『成實論』は他ならぬ「十論」の第六項目でこの問題を取りあげ「随眠（使）は心相応である」と批判している。その意味でハリヴァルマンの立場とは区別して考えるべきであ

ろう。[18]

2　三心滅

以上のように「十論」の前半五議論には「三心滅」思想に基づく説一切有部批判という共通するモチーフが認められる。それらのうち③「中有実有説批判」④「四諦の一時現観説」⑤「阿羅漢不退失論」は『大毘婆沙論』の「分別論者」説に対応するが、それはたんに主張が一致するという程度にとどまり、背景をなす思想面での積極的な類似は認めがたい。一方、①「三世実有説批判」と⑤「阿羅漢不退失論」が、後代の文献に紹介される「譬喩者」説あるいは「経量部」説と内容的にも一定の類似を見せる点は注目に価する。

譬喩者と『成實論』の相似は、論全体の構成にも伺うことができる。『成實論』の本論は四諦説に基づいて「苦諦聚」「集諦聚」「滅諦聚」「道諦聚」という次第で説かれる。その科目を『大毘婆沙論』巻七十七［*T*. 27, 397a28-397b9］に紹介される正統派有部・譬喩者・分別論者それぞれによる四諦解釈と対照すれば以下の通りである。

	有部	**譬喩者**	**分別論者**	**『成實論』**
苦諦	五取蘊	名色	八苦相	五蘊論
集諦	有漏因	業・煩悩	愛	業論・煩悩論
滅諦	択滅	業滅・煩悩滅	愛の滅	三心滅
道諦	有学・無学法	止・観	八正道	定論・智論

苦諦を「五蘊」とする『成實論』の解釈は、これを「五取蘊」（有漏の五蘊）と見なす有部の正統説とも、あるいは「名色」すなわち有情の個体（色および受・想・行・識の四蘊）と見なす譬喩者説ともよく対応する。次に集

諦を「業・煩悩」とする解釈は『成實論』と譬喩者とでまったく一致している。また「三心滅」の完成は「業と煩悩の永斷」を意味すると言われるから［T. 32, 333c25-26］、滅諦においても両者は等しい。そして最後の道諦についても、譬喩者の「止・観」と『成實論』の「定・智」は対応する。すなわち『成實論』では「止を定に名づけ、観を慧に名づく」［T. 32, 358a14］と言い、さらに「真の慧を智と名づく」［T. 32, 360b10］と述べている。他方、この定・智は八正道の略称であるとも言われているから［T. 32, 334b4-6］分別論者の解釈とも対応する。しかし分別論者との類似はこの点のみにとどまる。

このように『成實論』の骨格をなす四諦の解釈は、ほぼ譬喩者の見解に準じている。[19] したがって『成實論』を譬喩者もしくはその発展形としての経量部所属と見なす従来の見解は、本稿によってもひとまず支持される。もちろんこの仮定は『大毘婆沙論』の譬喩者や『倶舍論』の経量部の背後にまで三心滅説を予想しているわけではない。厳格な教学的同一性をもたず、他学派の思想を比較的自由に取り入れて正統派有部を批判した非正統派の系譜（譬喩者／経量部）に、空思想を導入した異師（たち）の存在を想定するといった程度の意味である。だから『成實論』を譬喩者／経量部所属としたところで三心滅思想の内容が具体的に解明されたことにはならない。そこで次に「滅諦聚」に説かれる三心滅の特色を、とくに教証として用いられる文献に留意しながら考察してみたい。

2―1　仮名心滅

「仮名」とは、たとえば五蘊に基づいて「人がある」と言ったり、色・香・味・触に基づいて「瓶がある」と言うような、諸々の蘊に基づく概念構想（分別）のすべてである（問曰、何謂假名。答曰、因諸陰所有分別。如因五陰説有人。因色香味觸説有瓶等）［T. 32, 327a12-14］。『成實論』によればこの「仮名」に「隨逐」して五蘊を我と見なすことが「無明」であり、一切煩悩の根本であるという（隨逐假名、名爲無明）［T. 32, 312c5］。

この「假名に隨逐する」という語は「無我品」第三十四に引かれる『并沙王迎佛經』の「汝は凡夫が**假名に隨逐して**謂ひて我有りと爲すも、是の五陰中には實に我無く我所無しと觀ぜよ」〔*T*. 32, 259b1-3〕という一文に典拠をもつと思われる。この箇所については次のようなサンスクリット文が回収される。[20]

Bimbisārasūtre coktam ātmā ātmeti bhikṣavo bālo 'śrutavān pṛthagjanaḥ prajñaptito na tv atrātmā vā ātmīyaṃ vā duḥkham idam utpadyamānam utpadyate iti vistaraḥ/ [*AKBh*. 465.20-23]

また『ビンビサーラ経』にも「比丘らよ、愚かで教えを聴かない凡夫たちが〝我・我〟と〔言うのは〕仮名に基づいている。しかしここに我あるいは我所はない。〔ただ〕〝苦〟というこれが生じつつあり、現に生じているのである」等々と言われている。

さて「假名（prajñapti）に隨逐する」心（仮名心）は声聞・縁覚いずれかの道に入ることによって、すなわち「多く〔教えを〕聞いて因縁を知ること、あるいは思惟して因縁を知ることによって」滅する（假名心或以多聞因緣智滅、或以思惟因緣智滅）〔*T*. 32, 327a9-10〕。仮名心が滅すると、五蘊の実在を認識する心が生ずる。これが「法心」と呼ばれる（有實五陰心、名爲法心）〔*T*. 32, 332c6-7〕。

仮名心と法心の関係は、いちおう有部アビダルマの二諦説に対応する。[21] ただし『成實論』が二諦を定義して「眞諦とは色などの法（五蘊）および涅槃、俗諦とは仮名のみで自体をもたない存在である」（眞諦謂色等法及泥洹。俗諦謂但假名無有自體）〔*T*. 32, 327a20-22〕と言っている点は注意しておくべきであろう。仮名は「仮名心」によって、五蘊は「法心」によって、そして次に述べるように涅槃は「空心」によって認識されるから、より厳密に言えば、『成實論』においては「仮名心」が俗諦に、「法心」および「空心」が真諦に対応していることになる。

2―2　法心滅

次にその「法心」は、煖・頂・忍・世第一法のいわゆる四善根の位に入り「空智」が生ずることによって滅する〔法心在煖等法中、以空智滅〕［*T*. 32, 327a11］。この段階において修行者は五蘊を認識せず、五蘊の非存在（滅）を認識する〔行者不見五陰、但見陰滅〕［*T*. 32, 332c12］。これが「空心」である。そして五蘊の完全な滅とは涅槃にほかならない〔陰滅無餘故稱泥洹〕［*T*. 32, 368c14］。ゆえに「空心」は「涅槃を認識する心」とも呼ばれる〔若縁泥洹、是名空心〕［*T*. 32, 333c19］。『成實論』はこの空心（法心滅）の性格を、初期経典に散見される「五蘊無我」説と対比しながら次のように説明している。

問曰、行者見色以無我故空。如經中說「行者見此色空乃至見此識空」當知。非無色等諸陰。答曰、有如是言但非清淨。如『法印經』中說「行者見色等無常、敗壞、虚誑、厭離之相。是亦名空。但未是清淨」是人於後見五陰滅、是觀乃淨。故知見諸陰滅。［*T*. 32, 332c14-20］

【問】修行者は「色は実体（我）をもたないから空である」と観察する。経典のなかに「修行者はこの色が空であることを観察し、乃至、この識が空であることを観察する」と説かれているようにである。〔したがって〕色などの諸蘊は決して非存在ではない、と知るべきである。【答】〔経典の〕そのような言葉は、たんに清浄ではない〔空の認識を示している〕。すなわち『法印経』のなかで「修行者が色など（五蘊）のうちに無常・敗壊・虚誑・厭離というあり方を観察するなら、それもまた空と名づけるけれども、ただ〔それは〕まだ清浄〔な観〕ではない」と言われているごとくである。この人が後に五蘊の滅を見るときに、この観は清浄となる。それゆえ、諸蘊の滅が観察されると知るべきである。

このように『成實論』は、五蘊を「これは我ではない」と客体的にとらえる空観は「非清浄」なものに過ぎず、これに対して五蘊の「滅」を観ずる「非存在の認識」こそ「清浄」な空心であると言う。その論拠として引かれる

『法印経』は、上記箇所を含め『成實論』に五回の引用を見る重要な典籍である。そこで現存する漢訳阿含中の三種の異本をここで概観してみたい。まず『雑阿含經』巻三 No.80 経の当該箇所は次のようである。

(趣意)比丘らよ、修行者が樹下に坐し、五蘊のひとつひとつを無常・磨滅・離欲と観じ、無常・磨滅・不堅固・変易法と観じ、心に清浄解脱をねがう。これを空と名づける。このように観察する者はいまだ慢を離れ「知見の清浄」を得ていない。さらに正思惟三昧に入り、認識対象となる六境の相を断じて無相を、貪・瞋・癡の相を断じて無所有を実現し、我と我所は六識より生ずること、およびそれら六識の因縁(六境)は無常であるから諸識もまた無常であることを観じ、有為法はすべて因縁によって起こるがゆえに患法・滅法・離欲法・断知法であると観ずる。これが聖なる法印であり「知見の清浄」である[*T*. 2, 20b8-25]

ここでは五蘊の無常・空を観じて「いまだ知見の清浄ならざる」段階にある修行者が、さらに無相・無所有および縁起を次第に観察して「知見清浄」を得ることが説かれている。残る二つの異本のうち竺法護訳『佛説聖法印經』[*T*. 2, 500a14-b9] はほぼこの『雑阿含經』と同内容であるが、施護訳『佛説法印經』には、上述の観法にいわゆる三解脱門の枠組みを適用するという興味深い改変の跡が見られる。

(趣意)①五蘊の苦・空・無常を如実に観察し「諸蘊はもとより空であり、心より生ずるものである、心法が滅すれば諸蘊の生起はない」(諸蘊本空、由心所生。心法滅已、諸蘊無作)と了知して、諸々の知見を離れ「空解脱門」に入る。②三昧において六境の滅尽を観察し、諸々の有相を離れ「無想解脱門」に入る。すると「知見の清浄」が得られ、貪・瞋・癡が滅し、我見・我所見はもはや生じない。③我見を離れれば認識は滅する(離我見已、即無見無聞、無覺無知)。すなわち認識は因縁によって生じ、因縁も諸識も無常であり「無常であるがゆえに識は得られず、識蘊はもはや空である」(以無常故、識不可得、識蘊既空)という「無作解脱門」が達成される[*T*. 2, 500c6-24]。

三解脱門よりはむしろ三性説を連想させるこの特殊な解釈によれば、修行者は「空解脱門」でまず諸蘊の空を観察し「無想解脱門」で認識対象の滅盡と知見の清浄（三毒・我見の滅）を得たのち「無作解脱門」では認識そのものの滅に基づいて再び諸蘊の空を観察する、という。先に見たように『成實論』では法心を滅して空心に至る位が「知見清浄」とされているから、ここでは「無想解脱門」に相当する。したがって三心滅の最終過程である「空心の滅」はこの経典の「無作解脱門」と対応することになる。

もっとも『成實論』に引用される『法印経』の形式は先に見た『雜阿含經』および施護訳と同じ古形に属し、この竺法護訳『法印經』のように明瞭な三段階がとられていない。そのことは「三三昧門」第百五十七において説かれる空・無相・無願三昧が三心滅の教説とは何ら関連づけられていない点[22]からも明らかである。それゆえ「智相品」第百八十九には、六境の滅から六識の滅にいたるまでが空心（法心滅）として説かれている。

法印中説「行者若觀五陰無常、敗壞、虚誑、不堅固。亦名爲空。而知見未淨」此經後説「行者作如是念。我所見、所聞、所嗅、所嘗、所觸、所念。以此因縁生識。是識因縁、爲常無常。即知無常。若從無常因縁生識、云何當常。是故一切五陰無常。從衆縁生、盡相、壞相、離相、滅相。爾時行者知見清淨。以説滅盡名知見淨。故知見滅名見聖諦。又先法住智後涅槃智。故知見滅諦名得聖道。[*T*. 32, 362b23-c3]

『法印〔経〕』のなかに「修行者がもし、五蘊の無常・敗壊・虚誑・不堅固を観察するなら、それもまた空と名づけるけれども、知見はいまだ浄らかではない」と説かれている。この経は後に「修行者は〝わたしが見る・聞く・嗅ぐ・嘗める・触る・考えるところ〔の対象という〕これが因となり縁となって認識は生起する。これら識の因縁は常住かそれとも無常か〟とこのように考え、すなわち無常であると知って〝無常なる因や縁によって生ずるものであるならば、認識はどうして常住でありえようか。したがって一切の五蘊は無常であり、諸々の縁より生じ、盡相・壊相・離相・滅相をもつものである〟と見る。そのとき〔その〕修行者の知見は清

浄なものとなる」と説いて、滅尽を「知見の浄」と名づけている。それゆえ「滅を見る」ことが「聖諦を見る」と言われると知るべきである。また先（知見未浄）は「法にとどまった智」であり、後（知見浄）は「涅槃の智」である。それゆえ「滅諦を見る」ことが「聖諦の獲得」と言われると知るべきである。

ここで「知見浄」は「涅槃の智」と呼ばれるが、涅槃（滅）を対象とする認識こそ空心であることはすでに見たとおりである。

このように『成實論』は、あくまで法心滅すなわち空心の解釈に『法印経』を用いているのであって、そこに「空心の滅」までは含意されていない。にもかかわらず「認識対象（六境）の滅尽」（無想解脱）から「認識そのもの（六識）の滅」（無作解脱）へと展開する竺法護訳『法印經』の構成は、空心（滅を対象とする認識）から空心の滅（認識そのものの究極的滅）へという三心滅の構想ときわめて類似するように思われる。おそらく『雜阿含經』および施護訳の古形から竺法護訳『法印經』が生み出されてゆく流れにかかわりながら、『成實論』の三心滅思想は形成されたのではないかと推測される。(23)

2―3　空心滅

空心は、阿羅漢が無心定に入った場合と、無餘涅槃に入って相続を断じた場合に滅する（問曰、此空心於何處滅。答曰、二處滅。一入無心定中滅。二入無餘泥洹、斷相續時滅）［*T*. 32, 333c21-23］。すなわち、空心においては涅槃（滅）を対象とする心が生じていたが、今度は心それ自身が涅槃（滅）に入る。これが「空心滅」であり、三心滅の完成である。ただし阿羅漢の無心定が入涅槃と同様に空心滅と見なされる点については、若干の考察が必要であろう。

「無心定」とは、瞑想する修行者のこころの流れ（心相続）が次第に微細化し、ついにとらえがたくなった状態を

意味する。アビダルマでは通常これに無想定と滅尽定の二定を考える。説一切有部によれば、修行者がこれら二無心定に入ると、心相続は一時的にせよ完全に途絶えるという。これに対して『大毘婆沙論』の譬喩者や分別論者たちは、それでは無心定に入った修行者と死者の区別がつかなくなるではないかと反論し、二無心定においては感受や想念といった心作用（心所）が滅するだけで、こころの本体（心）そのものは継続する、と主張する。[24]

一方『成實論』において無心定とは滅尽定のみを意味する。すなわち「不相應行品」第九十四のなかで、無想定は「心・心所が微細でとらえがたいから無想と名づける」（心心數法微細難覺故名無想）［*T*. 32, 289b15］だけで厳密には無心ではなく、滅尽定だけが「涅槃の如く」［*T*. 32, 289b16］まったくの無心である、と言う。そして、おそらく先述した譬喩者・分別論者のものであろう「滅尽定が無心であるなら死者と区別がつかない」という批判に対しては「滅盡定品」第百七十一で次のように答える。

答曰。汝言「無無心衆生」雖同無心、而異於死。如經中「問、入滅盡定者、與死有何差別。答曰。死者命熱識三事都滅。入滅盡定者但心滅、而命熱不離於身」故知應有無心衆生［*T*. 32, 345b21-26］

【答】あなたは「無心の衆生はいない」というが、同じ無心でも〔滅尽定は〕死とは異なる。経典のなかで「問う、滅尽定に入ることと死とはどのような違いがあるのか。答える、死ねば寿命、体温、識（心）という三つがすべて滅するが、滅尽定に入るとただ心が滅するだけで、寿命と体温は身体から失われない」と〔説かれている〕通りである。それゆえ、無心の衆生がいると知るべきである。

説一切有部とも譬喩者・分別論者とも異なるこのような無心定の解釈は、漢訳『中阿含經』に収められた『法樂比丘尼經』（およびその姉妹編『大拘絺羅經』）とよく対応する。すなわちこの経典では「滅尽定と無想定との違いは何か」という問いに対して「滅尽定に入れば想念も感受も消滅するが、無想定に入っても想念と知識は消滅しない」（比丘入滅盡定者、想及知滅。入無想定者、想知不滅）［*T*. 1, 789a15-16］と答え、さらに「死と滅尽定との

違いは何か」という問いには「死ねば寿命が尽き、体温が失われ、諸々の感覚器官は滅びるが、滅尽定では寿命は尽きておらず、体温は失われず、感覚器官は滅びない」(死者壽命滅訖、温暖已去諸根敗壞。滅盡定者壽不滅訖、暖亦不去、諸根不敗壞)［*T*. 1, 789a7-11］という答が与えられる。この経典はパーリ（*Mahāvedallasutta*［*MN*, Vol.I p.296］）および漢訳阿含（『雜阿含經』No.568 経［*T*. 2, 150a-c］）に異本をもつが、[25] とくに無想定と滅尽定の区別をめぐる議論は、この『中阿含經』にしか見られない。

滅尽定に限っていえば、これをまったくの無心と考える点で『成實論』の主張は説一切有部に近い。しかし有部は、修行者が滅尽定に入ると、ちょうど堤防が川の流れをせき止めるように、心の流れを遮蔽する「滅尽定」というダルマ（心不相応行）が生ずると考える。これに対して『成實論』は「もしそのようであるなら、涅槃も心不相応行ということになる。なぜなら、涅槃を要因として諸蘊は生じなくなるからである。もし涅槃が心不相応行ではないと言うなら、この定も心不相応行とは名づけるべきではない」（答曰。若爾者、泥洹亦應是心不相應行。所以者何。因泥洹故餘陰不生。若泥洹非心不相應行者、此定亦不應名心不相應行）［*T*. 32, 346a17-20］と有部を批判する。このように、あくまでも滅尽定を涅槃と同等の境地と見なす『成實論』の解釈は、欲界・色界・無色界を超越した「滅」の境地こそ滅尽定であるという、阿含以来の考え方に根ざしたものである。[26]

おわりに

『成實論』が「十論」の前半で行う有部批判は、アビダルマ体系に空思想を導入するための予備作業的な意味をもっている。そしてその第二項目で「一切法非有非無」を「中道」によって説明する表現などには中観派の影響が伺える。[27] しかし『成實論』の言う「中道」がナーガールジュナ的な論理をもたず「有（非無）から入って無（非有）

に至る」段階的観法を意味することは、たとえば次のような記述からも明らかである。

又此人未得眞空、見無所有。則墮悪見。謂斷見邪見。若是人先以世諦故知有我。信業果報後觀諸法無常生滅相。漸漸證滅無我心。即滅貪心。若聞説無所有則無過咎故説世諦。［*T*. 32, 327c12-17］

また、その人がいまだ真実の空を獲得しないで「すべては無である」と理解するなら、悪見に陥る。すなわち断見という謝った見解である。もしこの人が、まず世俗諦によって「我がある」と知り、業と果報の法則を理解した後に、諸法が無常であり、生じては滅するものであることを観察し、次第に滅・無我の認識を確証してゆくならば、貪心の滅を得ることができる。〔そうなれば〕たとえ「すべては無である」という教えを聞いても過失は生じない。それゆえに世俗諦を説くのである。

そして「滅諦聚」では、主として有部系の阿含を援用することで「仮名」や「空」という言語論的、あるいは認識論的な諸概念を「法」と同じ存在論的な文脈に引き寄せて解釈しながら、①正しい認識対象としての五蘊の確定（仮名心滅／法心）、②確定された認識対象の消滅（法心滅／空心）、③認識主体の消滅（空心滅）という「三心滅」説を組立てる。その姿勢は言語論的批判を通してアビダルマの存在論を根底から破壊するナーガールジュナとは対照的である。

このようにして『成實論』は、中観派の空思想をアビダルマの声聞道に採り入れ、漸進的に仮名の滅、法の滅、空の滅を実現してゆく独自な譬喩者の修行道[28]を創出しようとした。その体系が空有二諦論と瑜伽行の実践に深い関心を寄せていた訳出当時の中国仏教界において、どのように受容されていったかという問題は本稿のよく考察するところではない。しかし少なくとも『成實論』の盛んな流行が、後代批判されたような意味で、たんにこの「小乗論書」を「大乗論書」と誤認したという理由によるだけのものでないことは明らかかと思われる。

＊本稿の作成にあたって、瑜伽行思想研究会 ホームページ（長崎大学教養学部、早島理代表）より公開されている「瑜伽行思想研究会漢訳データベース」[http://www.edu.nagasaki-u.ac.jp/private/yugagyo/] の『大毘婆沙論』テクストを利用させていただきました。

凡　例

漢文典籍は『大正新脩大藏經』［*T.*］、『倶舎論』[*AKBh.*] はプラダン初版本（P.Pradhan ed. Tibetan Sanskrit Work series *Abhidharmakośabhāsya* K. P. Jayasval Research Institute, Patna 1967.）を用いた。『印仏研』は雑誌『印度學佛教學研究』を示す。

註

（1）僧伽提婆については［横超 1971：pp. 200-202］（横超慧日『中國佛教史の研究』二、法藏館）、羅什の『八犍度論』批判については［横超 1971：pp. 220-224］参照。

（2）『成實論』の学派系統について明言する唯一の資料としては、真諦（499-569）の『部執異論疏』に説かれていたという、次のような記述が知られている（以下は澄禅『三論玄義検幽集』巻五の引用［*T*. 70, 460c7-22］による）「ゴータマ・ブッダと出会い、かれに帰依した仙人ヤージュニャヴァールキヤ（祠皮衣）は、その後、永らく雪山で坐禅に専心していたが、ブッダ没後二百年のころ北インドの国（央掘多羅國）に出て、大衆部の人々が仏説のうちの浅薄な学説ばかりを広め、深遠な学説を棄ててしまっている有り様に愕然とした。そこで自らは浅薄な学説ばかりではなく深遠な学説をも併せて読誦してみせた。その深遠な学説のうちには大乗の学説が含まれており、不信をおぼえる者たちもいた。かれを信奉する人々は大衆部から分裂して多聞部となった。『成實論』はこの部派から出た論書である」しかしこの伝承の信頼度については疑問が残る。第一に、［所 1989-1990］（所理恵「『成実論』・『倶舎論』と譬喩者・経量部との関わりについて」『密教文化』170-171）に指摘されるように、『三論玄義』には、ほかならぬ真諦の見解として『成實論』経量部所属説が述べられている（成實之宗正依何義……眞諦三藏云、用經部義也）［*T*. 45, 3b25-29］。第二に、［平川 1989：pp.53-55］（平川彰『平川彰著作集 初期大乗仏教の研究Ⅰ』春秋社）が言うように『部執異論』本文には、多聞部の教理はほとんど説一切有部と一致する（したがって「大乗の深遠な教え」が混入する余地はない）と言われているから、この『疏』は本論と矛盾していることになる。

（3）『大毘婆沙論』の譬喩者説と『成實論』の詳細な比較検討は［水野 1930］（水野弘元「譬喩師と成實論」『水野弘元著作選集

第二巻　仏教教理研究』春秋社1997に収録）、後代の譬喩者／経量部の学匠シュリーラータ説と『成實論』の類似については[加藤1989]（加藤純章『経量部の研究』春秋社）参照。

(4)『出三藏記集』巻十一所収。「ハリヴァルマンは仏滅九百年に中天竺の婆羅門の子として生まれ、仏教に転向してクマーララータ（究摩羅陀）より迦旃延の『大阿毘曇』(i.e.『八犍度論』)を学んだが、満足できずに諸学派の教義を独自の研究するうち、パータリプトラ（巴連弗邑）に住む大衆部（僧祇部）の僧と遭遇した。この大衆部の僧侶は、部派の教理とともに大乗にも通暁しており、ハリヴァルマンはかれと意気投合して研究を行った。『成實論』はその成果である」[*T*. 55, 79a12-19]。

(5)[中村1975：pp.158-159]（中村瑞隆「心光浄説より心性光浄説へ―客塵煩悩との連関を中心にして―」佐々木現順編『煩悩の研究』清水弘文堂）参照。

(6)「十論」後半の五議論は、⑨の化地部説を除くすべてが『大毘婆沙論』において批判されている。そのうち⑥「心性本浄説」[*T*. 27, 140b24-26]と⑦「随眠不相応説」[*T*. 27, 313a1-3]は「分別論者」の説とされており（分別論者については後注10参照）、⑧の「過去業実有」[*T*. 27, 263c25-264a1; 741b13-16]と⑩の補特伽羅実有説[*T*. 27, 42c19-21; 55a18-21]は『成實論』と同様にそれぞれ飲光部説、犢子部の説とされている。

(7)この問題については機会を改めて検討する。『加藤純章博士還暦記念論集』（春秋社、近刊予定）所収の拙稿「『成實論』の随眠論」参照。

(8)本稿では、譬喩者は経量部の先駆者もしくは別名であるという従来の伝承を前提に「主として他学派の学説を借用しながら有部の伝統説を批判した非正統派グループの系統」を「譬喩者」（もしくは譬喩者／経量部）と呼ぶ。本書所収の宮下晴輝「『成実論』と説一切有部の教義学」の「3・『成実論』と譬喩者」参照。なお近年では「譬喩者と経量部は区別されるべきである」という主張も提出されているが、現時点で筆者はその可能性を採用しない。詳しくは拙稿[福田1998]（「経量部の大徳ラーマ」『佛教史學研究』41-1）を参照されたい。

(9)[Katsura 1978]（Syoryu Katsura, Harivarman on Sarvāstivāda,『印仏研』26-2）[Cox 1988：pp. 45-47]（Collett Cox, On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣṭāntika Theories, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 11-1; 拙訳「実在しない認識対象の可能性をめぐって―説一切有部と譬喩者の理論―」『同朋佛教』31, 1996, pp.30-32）および本書所収の宮下晴輝「『成実論』と説一切有部の教義学」参照。

(10)『倶舎論』[*AKBh*. 301.7-8; 465.17-18]（*sarvam astīti brāhmaṇa yāvad eva dvādaśāyatanāni/*）[本庄目録：chap. 5,

No.22; chap.9, No.11]（本庄良文『倶舎論所依阿含全表Ⅰ』京都 1984、私家版）によれば『雑阿含經』No.320 経［*T*. 2, 91b］に比定され、『法蘊足論』［*T*. 26, 500a3-4］にも引用を見る。なお蘊・処・界の仮実論争については［加藤 1989：pp.173-175］（前註2）参照。

（11）『大毘婆沙論』において、譬喩者に次いで登場回数の多い「分別論者」がどのような系統を指すかは判然としない。もしそれを［静谷 1978：pp. 139-140］（静谷正雄『小乗佛教史の研究―部派佛教の成立と変遷―』百華苑）のように有部内部の異端派と考えるならば、同様の存在である「譬喩者」との区別が問題となる。しかし現時点では、［木村 1925］（木村泰賢「分別論者と部派の所属について」『木村泰賢全集第四巻　阿毘達磨論の研究』、大法輪閣、1968）や［*Bareau* 1955：p.169］（*André Bareau, Le sects bouddhiques du Petit Véhicule*, École français d'Extreme-Orient, Paris）の見解に倣って「有部以外の部派仏教諸学派に対して任意に用いられた呼称」としておく。

（12）同様の譬喩と主張が『舎利弗阿毘曇論』巻十二にも見える「影が移動すればそこには日が続き、日が移動すれば影が続く、影と日の間に間隙はない」（喩如影移日續、日移影續。影之與日無有中間）［*T*. 28, 608a19］。『舎利弗阿毘曇論』は正量部もしくは犢子部所属と伝承されるが、今日ではアンドレ・バローおよび水野弘元による化地部系の法蔵部所属説が有力視されている。［水野 1966］（水野弘元「『舎利弗阿毘曇論』について」『水野弘元著作選集第一巻　仏教文献研究』春秋社、1996）参照。

（13）たとえば「心性品」の「我れは念々滅心の爲に是の如く説くにあらず、相續心を以ての故に説く」［*T*. 32, 258b13-14］という用例を見よ。

（14）『雑阿毘曇心論』巻十一では、中有否定論者が「たとえば月は、遠くにあってもすぐに水面にその影像をあらわす。月そのものが水中にやってくるのではない。それと同様に、死有は生有へと影像のごとく〔連続する〕。衆生の生にどうして中有が必要であろうか」（如月極遠影現水中。非彼月來至水中。如是死陰生陰如影。衆生生何用中陰爲者）［*T*. 28, 963a14-16］という譬喩を述べる。これは「分別論者」と『成實論』の中有否定論を折衷したものと考えられる。続いて述べられる「足の下の触覚の譬喩」（足下身識譬）［*T*. 28, 963a17-18］という語も、ここに引いた『成實論』の譬喩を連想させる。

（15）『雑阿毘曇心論』［*T*. 28, 962a19-20］は四諦の一時現観を法蔵部説として紹介している。そしておそらくそれを典拠に『大乗義章』巻十七は次のように述べる「法蔵部によれば、一時に諦を観察し、有部（薩婆多）によれば、前後して諦を観察するという。一時とはどういうことかを考えるに、かの宗（曇無徳）によれば、まず見〔道〕以前の煖・頂・忍のそれぞれにおいて、諦空を縁として、総じて〔認識を〕純化し、成熟させ、次に世間第一法において、四諦全体の名称とはたらきが虚仮であることを縁じて、これをあきらかにし、次に無相〔三昧〕に入って四諦全体を見て、一切法は空であることを刹那刹那（念

念）にいよいよ鮮明にしてゆくまでを、間断なくおこなうのである。『成實論』のなかでは、この学説が援用されている」（依曇無徳一時見諦。依薩婆多前後見諦。言一時者、案依彼宗。先於見前煙頂忍中別縁諦空總令純熟。次於世間第一法中總縁四諦名用虚假以之爲詮。後入無相總見四諦一切法空。念念増明都無間絶。成實法中存此義）［T. 44, 797b20-25］慧遠によれば、これら四諦の一時現観（曇無徳部）をとるか漸次現観（有部）をとるかは、修行者の機根に応じて異なるという。すなわち利根の者は「能く有の相を破して諸法の空を證し、並びに一時に依る」［T. 44, 797c4］が、鈍根の者は「未だ〔有の〕相を破し、諸法の空を見ること能はずして、多く先後に依って漸次に諦を見る」［T. 44, 797c3］というのである。

(16)『成實論』は「馬鳴菩薩」の名を挙げてその詩作品を引用しているが［T. 32, 372a15-16］、これは他の「論師」「有論師」たちがほとんど個人名を明記されない事実に較べて対照的であり、ハリヴァルマンとアシュヴァゴーシャの関係の深さを示唆する。［本庄 1993：pp.34-37］（本庄良文「馬鳴の學派に關する先行學説の吟味—ジョンストン説—」『渡辺文麿博士追悼記念論集　原始仏教と大乗仏教』永田文昌堂）参照。

(17)アシュヴァゴーシャ経量部説については［本庄 1987］（本庄良文「馬鳴詩のなかの經量部説」『印仏研』36-1）参照。なお『サウンダラナンダ』『ブッダチャリタ』のテクスト校訂・英訳者ジョンストンによる『成實論』多聞部所属説にきわめて難点の多いことは［本庄 1993］（前註（16））に詳しい。

(18)詳しくは前註（7）に予告した拙稿を参照されたい。

(19)この類似はすでに［福原 1969：p.30］（福原亮厳『仏教諸学派の学説批判　成實論の研究』永田文昌堂）において指摘されている。

(20)『倶舎論』「破我品」に『成實論』と同様の文脈（犢子部の補特伽羅説批判）で引用されている。［本庄目録：chap.9, No.13］（前註（10））参照。『中阿含經』No.62『頻鞞娑邏王迎佛經』に比定されるが、その当該箇所［T. 1, 498b10-12］に「隨逐假名」に類する表現は見られない。

(21)［Katsura 1979］（Syoryu Katsura, Harivarman on Satyadvaya, 『印仏研』27-2）参照。

(22)［河村 1965：pp.21-23］（河村孝照「三解脱門について—空観展開の一断面—」『東洋学研究』1）参照。

(23)なお『成實論』の「三心」もしくは「三心滅」と瑜伽行派の三性説との間に何らかの類縁関係が予想されることについては［水野 1930］（前註（3））、［舟橋 1964］舟橋尚哉「成実論の無我説と三心について—唯識三性説との対比についての一試攷—」『大谷學報』44-2）などによって夙に指摘されている。

(24)詳細は［福田 1995］（福田琢「二無心定の成立」『同朋佛教』30）を参照されたい。

(25)［本庄目録：chap.2, No.43；chap.4, No.84］（前註（10））および［本庄1983］（本庄良文「シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」」『佛教文化研究』28）参照。

(26) その意味で『成實論』の理解は「〔滅尽定は〕自性として（sabhāvato）非存在である（natthitā）」［*Visuddhimagga*, p.709.12］というパーリ上座部のそれに近い。［福田1995：pp.31-33］（前註(24)）参照。

(27) ハリヴァルマンが中観派の思想を知っていたことは「三受報業品」第一百五における『四百論』（『四百觀』）の引用や［*T*. 32, 298b14］「破因果品」第百五十一で用いられる論理［*T*. 32, 331c20-22］が明らかに『中論』の影響を受けている点などからも確実視してよいだろう。

(28)［本庄1987］（前註（17））において『サウンダラナンダ』を譬喩者／経量部の修行道体系として読む視点を提唱された本庄良文氏から、その17章25、26偈が四諦の一時現観を説いているとも読みとれ、あるいは『成實論』の諦現観説と一脈通ずるのではないかという御教示をいただいた。この点について本稿で詳しく考察できなかったことをお詫びするとともに、記して感謝したい。

終章　南宗禅から宋学の成立へ

荒牧典俊

第一節　六祖慧能にはじまる南宗禅の禅思想

わたくしは、旧稿「中国佛教とは何か――『祖師西来意』の意味するもの」（『中国　社会と文化』第十一号、一九九七）において、

これまでの長年にわたる中国史家による研究の蓄積によって、中国中世史から近世史への根本転回であると解釈するにせよ、あるいはもっとひろく中国史そのものを二分する分水嶺だと理解するにせよ、いわゆる「唐宋の変革」が、政治史あるいは社会経済史あるいは文化史的には、

㈠北朝から隋唐に至る胡漢融合の貴族政治から、宋以後の漢人中心の科挙官僚政治へ、
㈡地域閉鎖的な荘園経済を基礎にした均田制・租庸調制から、広域に流通する貨幣経済にもとづく両税制へ、
㈢兵農一致の府兵よりなる禁軍・辺防軍制から、兵農分離の傭兵よりなる皇帝直轄軍制へ、
㈣「方外」の出家者による道教・佛教文化から、「方内」の士大夫による新儒教文化へ

というような根本転回であると理解されてきた、といってよいであろう。わたくしのような一介の佛教研究者

であるにすぎない門外漢が、にわか勉強して、何か新しいことがいえる、と考えているわけではなく、そうではなくして、わたくしにとって、はなはだ奇異であったのは、つぎのことである。かかる中国史の根本転回ともいうべき「唐宋の変革」の、まさしくその時期に、あたかも六祖慧能にはじまる「中国禅」が興起しつつあったことは、知られていないはずはないが、にもかかわらず、そのことが中国史家の側からも、禅宗史家の側からも、ほとんど無視され研究されていないことである。「唐宋の変革」と「中国禅」——これら二つは、まったく偶然に同時に生起したのであろうか、否、そうではあるまい、そこには唯一の歴史の根本転回が転回しつつあるであろう。

と書きはじめて、かかる中国史の根本転回としての中国禅の根本転回を転回せしめるべく問われた問い「祖師西来意」のもつ意味を理解しようとしたのであった。いまここでは、旧稿の少なくない欠陥を個別に補正する、ということは断念して、それよりは、むしろ、かかる歴史の根本転回は、その本性においては思想文化の根本転回として遂行され実現されるのだ、というわたくしのテーゼに即して、どのように具体的に思想文化の根本転回が遂行されていくか、を略論してみたい。

序章に述べたように北朝乃至隋唐社会史は、胡漢融合の豪族・貴族共同体が「均田制」に基礎づけられて存続し、「府兵制」に補完されて農民の自立を許容しつつ促進するというように展開してきたであろうが、いまや、胡漢融合の豪族・貴族共同体が、どんどん再分化を重ねてバラバラに分裂し、そこから流出した農民達も、新しい貨幣経済へと巻き込まれていって、「均田制」も「府兵制」も、もはや、完全に崩壊してしまった段階で、それらを根拠づけてきた佛教思想文化史は、どのように根本転回していくであろうか。そして、どのように新しい近世的な士大夫文化を創造していくであろうか。

いま、一度、ごく簡単に、そのような中国史の根本転回としての佛教思想史の根本転回を要約しておくと——北

朝乃至隋唐佛教思想史が、「三身佛」として来現する「毘盧舎那佛・千佛像」に直々にま見えるところからはじめて、「三身佛」を「三身佛」たらしめる根本真理「真如」は、即ちあらゆる衆生の「佛性」「如来蔵」だ、それらは「一心」だ、と看破し、それでは、いかにして「一心」において「染法存在」が転滅し、「浄法存在」が転成するか、を問うて『大乗起信論』の「心」の哲学によって答え、いよいよ、禅定実践して「一心」において染「心」を転滅させ浄「心」を転成させようとしてきた——しかるに、かく「毘盧舎那・千佛」などの佛像のいますところにて『涅槃経』『法華経』『華厳経』『楞伽経』などの経典を講義することによって究明されてきた「一心」の哲学が、「北宗禅」において「心」そのものを観ずる「観心」禅へと展開したところで、いま南宗禅の根本の宗教体験においては、その「心」そのものが空だ、とさとることによって根本転回している、といえるのではないか。そして、その根本転回は、(1)中世的な佛像や佛経になずむ無意識の深層の染「心」から自由になっている、(2)「空」なるゼロ次元の共同存在、コミュニケーション、が証知されている、(3)新しい近世の文人文化を創造するべく「無情説法」する浄「心」がはたらきはじめている、というような構造をもつであろう。おそらくこれより以後において唐詩がうたわれ山水畫・行道羅漢図などが画かれるようになるのも、そのような南宗禅の根本の宗教体験のインスピレーションを受けて近世の文人文化の創造がはじまっているのであり、そこからやがて、新しい近世儒家思想文化が展開していくであろう。

さて、ごくごく客観的にいって則天武后末期から玄宗朝の歴史の流れの事実は、つぎの如くであった——やがて安史の乱へと没落していく中世社会の崩壊過程を直視すれば、するほど、皇帝、宰相からはじめて、実に多数の文化的エリート達が、六祖慧能の禅思想の根本転回に心を寄せ、その新しい禅の息吹にふれようとしたのであり、唯々、宋之問や王維や杜甫だけが、例外的にそうであったわけではない。その意味では長安・洛陽を中心に勢力をひろめつつあった「北宗禅」の祖師達ですら、やはり六祖慧能の禅の革新性には注目し、心ひそかに尊敬していた

のであって、けっして対立していたわけではない。そのようなひろがりゆく六祖慧能の禅思想への関心の中で王維や杜甫、顔真卿、呉道玄などが、それぞれに天才を発揮して、新しい文化創造者になったのだ、といってよい。

そうだ、として、それでは、いったい、はるか嶺南の曹溪の一小村の一小寺で、どのような歴史の根本転回が、性起しつつあったのであろうか。そもそも歴史が根本転回するとは、どのような歴史事実であるであろうか。わたくしは、従来までのように六祖慧能の禅思想を、いわゆる禅宗史研究の内部に閉じ込めておいてはならないし、まして、いわんや近年の禅文献の文献批判の結果、六祖慧能が、あたかも実在しないかの如くに暗々裡に無視されるようになっているのは、たいへんに困る、と考える。このように六祖慧能の禅思想が霞んでしまっているようでは、そこにおいて性起しつつある中国史の根本転回がわからなくなってしまうのだ、とすら、いいたい。

いまさら、そんな大袈裟ないいかたをしなくとも、それくらいのことは、誰にでも、わかっていることだ、だがしかし六祖慧能の禅思想を確認するだけの確実な史料が存在しないから、研究が進展しないのではないか、と反論されるならば、わたくしは、つぎのように答えてみたい。わたくしとて、何一つ、新しい史料を発見しているわけではない。しかし従来までのすぐれた研究の蓄積によって、六祖慧能の伝記事実については、いつ頃の、どの史料が、どれだけの伝記情報を伝えているか、が、一目瞭然、わかるように整理されているし、また六祖慧能の著述として伝承されてきた『六祖檀経』と『金剛般若経解義』についても、どこまでが、本来部分であり、どこまでが後世の附加部分であるか、を分析する精密な研究が積み重ねられている。したがってそれらの伝記史料や著述史料についての研究成果に依拠しながら、一つ一つかれの伝記事実とそこにみられる禅思想を批判的に確認し、さらに、いま一歩をすすめる道として、つぎのような方法を提言してみたい——即ち従来あまり注目されなかった史料として、とくに『祖堂集』に伝えられる六祖慧能とその弟子達との問答の語録を、かなりの程度の実録だ、と見做して採用し導入して、それら三種類の史料、即ちかれの伝記史料とかれの著述史料とかれの語録史料、の複数箇所に、

それぞれ独立に伝承されているけれども、共通する、あるいは相応する同一思想があるならば、むしろ積極的に、それはかれの真実の禅思想だ、として承認し、一つ一つ、かれの禅思想を確認し復元していく、という方法である。このように既知の三種類の史料を相互に即応させることによって、それぞれ単独では、どこまで確実か、を判断し得なかった史料の中から、部分的にでもあれ、六祖慧能の真実の禅思想を復元していくことができるのではないか、と考える。

勿論それ以外に、従来からも利用されてきた『全唐文』『全唐詩』などに伝えられる同時代の詩・文や『金石粋編』等所収の同時代の金石文に伝えられる六祖慧能の史料にも再検討を加え、より広い視野から六祖慧能の歴史像を究明することも、必要であろう。旧稿で、宋之問「自衡州至韶州謁能禅師」詩及び「嵩山会善寺浄蔵禅師身塔銘併序」を取り上げたのも、そのような試みの一端であり、また、とくに王維の自然詩や山水画について、そのような研究が、可能であり、いずれ機を得て発表したい、と考えている。

ここでは、このような方法によって確認され復元される六祖慧能とかれの弟子達の根本の禅思想として、つぎのような根本転回の宗教体験の三構造を提言することを試みてみたい。それは、インド以来の大乗経典運動の伝統にしたがって、かれら自身が「無生」とも「無生法忍」ともよんでいた宗教体験に外ならないであろう。

(1)『金剛般若経』によって「無相」の空をさとる――「無相戒」の受戒――「一切善悪、都莫思量」――中世文化から自由になる

(2)五祖弘忍のもとで「見性成佛」する――佛々祖々の伝心――「祖師西来意」――中世から近世へと根本転回する

(3)『涅槃経』によって「風幡問答」する――根源の説法あるいはコミュニケーションの場――「無情説法」――近世文化を創造する

いまここで、これら三構造すべてについて詳論することはできないので、これら三構造の中心である第二の六祖慧能の根本転回の宗教体験だけについて、論じておく。

かつて旧稿で論じたように、北朝後半期佛教思想史も最終段階に入り末法思想がいよいよ深淵化してきたときに、西天二十四「聖大法師」が師資相承してきた佛法の祖統が、どのように東土「凡夫法師」によって継承されてきたか、が問われるようになり、まず、いわゆる「地論宗」南道派の勒那摩提・慧光・道憑・霊祐の祖統が主張されはじめた。おそらく、それに影響されてであろう、天台・三論・華厳・法相・浄土・禅などなど、隋唐佛教諸宗も、それぞれ、宗として成立するための根拠たるべく各宗に固有の祖統を主張するようになっていった。だから四祖道信が「南天竺一乗宗」あるいは「楞伽宗」を宣言するにあたって求那跋陀羅・菩提達磨・慧可等の祖統を主張するようになるのも、そのような思想史的要請にもとづくのであって、何ら禅宗だけに独自の発明であったわけではない。四祖道信以上に、さらに五祖弘忍は、いわゆる十大弟子等に佛法を伝授することを重んじた如くであって、十大弟子達それぞれが「われこそは六祖だ」という自覚をもっていたようだが、しかし、次下に述べる六祖慧能の場合を別にして、いまだ「直々相承」の根本の宗教体験には達していない、と考えられる。

いったい、かく中国佛教諸宗が、それぞれ、「宗」――佛教の究極の根本真理――を宗として体得した上で、他宗に対して自宗を宣言するに祖統を明らかにしはじめた、そしてそれが禅宗の祖統体験「祖師西来意」へと究極していく、とは、どういう歴史的必然性によるのであろうか。わたくしとしては、ここに講経佛教から禅定佛教へ、そしてやがて中世から近世へと転回しゆく根本転回がはじまっているのではないか、と考える。

すなわち南北朝以来の中国仏教諸宗が、講経会において佛像のいますところで佛経を講義しては、それぞれの宗の根本真理「宗」が何らか言葉によって体得されていたにしても、直々の体証ではなかった。そのような言葉による体得すらも、いまや末法、到来して堕落しきって破佛の世になって、ますます体得され難くなってきた。そうな

ればなるほど、いまここに身体をもって生きている人間存在において、「宗」を直接に実践的に体得せざるを得なくなって、いよいよ禅定実践が求道されるようになった。四祖道信が、禅宗の祖統を宣言したのも、それだけ禅定実践が必須になっていたからであり、五祖弘忍の「東山法門」のもとに十大弟子をはじめ、何百という禅定修行者が参集し、そこから洛陽・長安を中心とする北地に「北宗禅」が進出するのも、そのような禅定実践せずにはおれなくなった歴史的必然性によるであろう。

かく南北朝以来の中国仏教諸宗が、西天二十四祖以来の祖統を、それぞれに系統づけて継承し伝持しつつ、それぞれの宗派の根本真理「宗」を究明してきて、ついには禅定実践して、いまここに体得せざるを得なくなって、「北宗禅」が、蘄州黄梅山から嵩山へ、そこから洛陽・長安へと広がりつつあった。しかるにいま、嶺南流謫の地へ左降遷流された一官吏の遺子が、蘄州黄梅山へやってきて、五祖弘忍に「無相」の空を一喝されて大悟徹底したところで、先師から「印可証明」され「信衣」を伝授され「祖統」を継承する、という宗教体験が現成したとは、どのような出来事であるであろうか。わたくしは、ここにおいて、はじめて、インド大乗経典運動の根本の宗教体験「無生法忍」が現成しはじめたのではないか、と考えたい——あらゆる諸佛をして佛たらしめ西天二十四祖・東土六祖をして祖たらしめてきた「佛性」とは「無相」の空に他ならぬぞ、と五祖弘忍によって喝破されたところで、かれらの「佛性」は即ち「無相」の空にして、「無相」の空は即ちかれらの「佛性」だ、という根本真理、如々の真如が、そちらからして現成してきて慧能という人間存在を根本転回せしめつつ、如来たらしめ佛祖たらしめている、というような宗教体験が性起している。かくあらゆる佛々祖々の「祖統」をあらしめてきた如々の真如が、そちらからして現成してくるからこそ、佛々祖々もいまここへ現前してきて、かれら佛祖とともに五祖弘忍が、「印可証明」するというしかたで、人間慧能を根本転回せしめる。そしてかれら佛祖とともに五祖弘忍が、人間慧能を新しい佛祖たらしめるべく「伝衣」する。おそらく新しい佛祖を新しい佛祖たらしめるべく、「衣」という形をと

って、如々の真如が現成してくる、とでもいえようか。六祖慧能自身も、このようなの如々の真如あるいは「無生」の真如がそちらからして根本転回させつつ現成してくるという根本の宗教体験を「無生」あるいは「無生法忍」とよんでいた、と考えられる。

はじめに六祖慧能の伝記史料において、このような根本の宗教体験が体験されていることを確認しておこう。日本古伝の『曹溪大師伝』とは、原題に『唐韶州曹溪宝林山国寧寺六祖慧能大師伝法宗旨、并高宗大帝勅書……及大師印可門人、并滅度時六種瑞相……』というように六祖慧能についての雑多な記録の集成であるが、中には確実な伝記史料が含まれている、と考えてよい。何よりも伝記事実を記録することを基本原則とするといってよいであろう。

ところで『曹溪大師伝』は、慧能が、嶺南にあって貧苦の中で老母を孝養しながらも、さる比丘尼の『涅槃経』の講義を聴聞していて、かねてから『涅槃経』の「佛性」についてさとっていたことを伝えている。おそらく中国佛教史において『法華経』『華厳経』などとは違った意味で根本経典であった『涅槃経』について始めから終りまで暗唱するほどよく聴聞していて、その根本思想「佛性」が唯たんに哲学的真理であるのではなく、諸佛を佛たらしめ諸祖を祖たらしめてきた「佛性」、いまここの自己自身をほんとうに佛たらしめる「佛性」、いまここに生きている真理であることをさとっていたのである。だからはじめ嶺南において五祖弘忍が『金剛般若経』の「無相」の空を説いている、といううわさを聞いたときにも、いまここなる自己自身の「佛性」が「無相」の空だ、それを喝破せられるならば、ほんとうに佛になるに違いない、と直覚して、矢も楯もたまらずに出立したのであろう。

だからこそ慧能は、嶺南から出てきて五祖弘忍に相見した当初に、弘忍から「汝は、是れ嶺南の獦獠なり。若んとしてか佛に作るに堪えんや」と質問されたとき、

「獦獠の佛性と和上の佛性と、何の差別か有らんや」

と答えて、かれのいきいきした「佛になる」佛性という自覚が、師を驚かせたのである。この問答は、初期以来の伝記史料に一貫していて、歴史事実であったに違いない。

ところで『曹溪大師伝』によれば、五祖弘忍は、いま五祖から六祖へと「伝法」し「付嘱」しようとするに際しても、ふたたび、その当初の佛性問答を承けて確認の佛性問答をしかけている。

「さきに相見のときに佛性で以て返答したのは、いったい誰が、汝に教えたのか」

それに対して、慧能は、答える。

「佛性は、偏に非らず。和上と能と、別無し。乃至一切衆生、皆な同じく、更に差別無し。但し根に随いて隠と顕あるのみなり」と。

弘忍が「佛性は、無形なり。如何が、隠と顕あらんや」と駄目をおそうとしたのに対しても、

「佛性は、無形なれども、悟れば、即ち顕なり。迷えば、即ち隠なり」

と答えて、かれの佛性体証の徹底を証明している。かくして弘忍は、慧能が、いまここに佛になるような「佛性」をさとっていることを確認しながら、それは般若波羅蜜の「無相」の空にほかならないぞ、と喝破して、ほんとうに佛たらしめつつ「付嘱」するのである。

「如来は、般涅槃するにあたって甚深の般若波羅蜜法を以て摩訶迦葉に付嘱せり。迦葉は、阿難に付嘱せり。……（四祖道）信は吾れに付せり。吾れ今、逝かんとす。法をもって汝に付嘱せん。汝、守護すべし。断絶せしむること無かれ」と。

さらに弘忍は、「法信」として袈裟を伝える。

「大師曰く、『衣は、法の信なり。法は、衣の宗なり。……衣に非ずんば、法を伝えず。法に非ずんば、衣を伝えず。衣は、是れ西国の師子尊者の相伝して佛法をして断ぜざらしむるなり。法は、是れ如来甚深の般若なり。

般若の空寂にして無住なるを知れば、即ち法身を了するなり。佛性の空寂にして無住なるを見れば、是れ真解脱なり。汝は、衣を持ちて去るべし』と。遂に則ち授持す。敢えて命に違わず」

ここで「如来甚深の般若」の「法」を「伝」えるとは、「般若の空寂にして無住なるを知れば、即ち法身を了するなり」とか「佛性の空寂にして無住なるを見れば、是れ真解脱なり」と説いていることに注目したい。五祖弘忍は、慧能がいまここに佛たらんとしていた「佛性」が即ち「般若」だ、と喝破することによって、かれをして「法身」たらしめ「真解脱」たらしめている。

かかる『曹溪大師伝』所伝の「佛性」即ち「般若」の「無相」の空だ、という「伝法」、あるいはその「信」としての「伝衣」は、六祖慧能の根本の宗教体験ではなくして、かれの門流の誰かが、いつか、どこかで虚構した、とでもいうべきであろうか。あるいは「伝法」の方は歴史事実だが、「伝衣」はそれに付会した虚構だ、とでもいうべきであろうか。わたくしは、この場合も、楊曽文『敦煌新本六祖檀経』p.234が、慎重に吟味して、可能性を残しているように、「伝法」も「伝衣」も、ともに歴史事実であったことを否定しない方がいい、と考える。

その同じ五祖弘忍から六祖慧能への「伝法」の根本の宗教体験が、『神会語録』では、ごく簡単に要約して「真了見性」あるいは「証知如来知見」したところで「黙語を密授して以て法契と為せり」と説かれ、『歴代法宝記』では、さらに要約して「直了見性」したところで「遂に黙喚して付法せり」と説かれているのであり、このような要約にもとづいて、上の『曹溪大師伝』の伝承がデッチ上げられたとは、とても考えられない。

第二、かれの著述史料においては、かく五祖弘忍のもとで『涅槃経』の「佛性」とは『金剛般若経』の「無相」の空だ、喝破されて「伝法」し「伝衣」した、ということは、具体的には、どのような宗教体験として説かれているか。『檀経』原本においては、はじめに自らの伝記をふりかえって五祖弘忍からの『金剛般若経』の「無相」の空の「伝法」を述べる以外に、「大乗無相戒」の授戒儀礼を説きおえて、つづいて「善知識の与めに摩訶般若波羅

蜜を説かん」といって「摩訶般若波羅蜜とは、最尊・最上・第一なり、無住・無去・無来なり……定慧等しきなり云々」(p.132) と「至心」に聴聞させた最後に、いま一度「忍和尚」からの「伝法」へ言及している。

「『菩薩戒経』に云う、「我が本源は自性清浄なり」と。識心し見性すれば、自ら佛道を成ぜん。即時に豁然として還た本心を得ん。善知識よ、我は、忍和尚の処において一たび聞きて、言下に大悟したり。真如の本性を頓見したり。是の故に教法を以て後代に流行するなり。今、学道の者、菩提を頓悟せんには、各おの自ら心を観じて、自らの本性をして頓悟せしめよ」

したがって六祖慧能においては、『金剛般若経』によって「無住・無去・無来にして定・慧等しき」をさとることも、『涅槃経』によって「佛性」を「見性」することも、「真如の本性を頓見する」ことも、「自らの本性を頓悟する」ことも、まったく同一のことであって別のことではない。いろいろな経典や教理の区別にとらわれることなく仏教の究極の一なる根本真理がさとられたことによって、いまここに如来として如来する、「佛性」をさとって佛そのものになる、という宗教体験が現成している。ここでは『涅槃経』の「佛性」も教理としてではなく、真理そのものとして頓悟されている故に、いまここに佛になることが現成している――ここでは「佛性」をさとることが、ほんとうに「佛」になることである。それが「忍和尚の処において言下に大悟する」という宗教体験であった。その際、忍和尚が「印可証明」したことは、いうまでもない。そしてかく佛になった故に、そこから直ちに佛として「教法を後代に流行する」という説法の妙用がはたらきはじめている。

『解義』においては、はじめに冠せられた「金剛般若波羅蜜経序」が、つぎのように『金剛般若経』の根本真理こそが、達磨によって西来したことを宣言している。

夫『金剛経』者、無相為宗、無住為体、妙有為用、自従達磨西来、為伝此経之意、令人悟理見性、祇為世人不見自性、是以立見性之法、世人若了見真如本体、即不仮立法

夫れ『金剛経』なるものは、「無相」を宗と為し、「無住」を体と為し、「妙有」を用と為せり。達磨の西より来たりて以来、此の経の意を伝えんが為に、人をして理を悟り、性を見させんとしたり。祇だ、世人の自性を見ざるが為に、是こを以て、性を見るの法を立てたり。世人の、若し真如の本体を了見せば、即ち法を仮立せざるなり。

ここでは、六祖慧能の「大悟」における歴史の根本転回が根本転回していると解釈し得るであろう――西天二十四祖から「達磨の西来」をへて五祖弘忍に至るまで佛々祖々「伝法」せられてきたのは、『金剛般若経』の「無相」を宗とし「無住」を体とし「妙有」を用とする「理」であり「性」であった。したがって「佛性」は即ち「無相」の空である。にもかかわらず世人は、「自性」、自己自身の「本性」たる「佛性」を見ない。かれらをして「理を悟」らしめ「性を見」せしめるために、いろいろな「法」を「仮立」してきた。インド仏教以来、無数の経典が説法され中国仏教諸宗のさまざまな根本真理「宗」が主張されてきたのであった。しかるに、いま「佛性」即ち「無相」の空なる「真如の本性」を「了見」すれば、あらゆる「仮立」の「法」は、その「真如の本性」へと還源して帰一してしまう。いわばインドや中国のあらゆる仏教の真理が、ゼロなる「真如の本性」へと還源して根本転回し、いまやゼロなる「真如の本性」からして新しい文化が創造されていくであろう。と、いうように解釈するならば、ここでは、つぎのような根本転回が性起している、といえるのではないか――すなわち無数の佛々祖々とともに西天二十四祖・東土五祖が、いまここなる五祖弘忍において来現してきて、かれらを佛祖たらしめている根本真理「佛性」即「無相」の空あるいはゼロなる「真如」へと慧能を還源させる、そうすると慧能が根本転回して新しいユニークな佛祖になり、ゼロなる「真如」にもとづいて無数の衆生を佛たらしめるべく説法する、したがって∞なる共同存在が来現してきて、0なる真如へと慧能の存在を還源させると、慧能の存在が根本転回して新しいユニークな佛祖となり、0なる「真如」にもとづいて∞なる衆生の共同存在へと説法しはじめる。すなわち∞＝0になる

とき、根本転回が性起し、0＝∞になる、とでも定式化することができるかも知れない。

第三に、わたくしのいわゆる語録史料においては、今度は六祖慧能自身が、新しいユニークな佛祖となって、無数の佛々祖々とともに来現し、どのようにかれの弟子達に「伝法」し「付嘱」して根本転回せしめているであろうか。ここでも、∞なる共同存在が来現してきて、0なる「真如」へとかれらの存在を還源させると、かれらの存在が根本転回して、新しいユニークな佛祖となり、0なる「真如」にもとづいて∞なる衆生の共同存在へと説法しているか。すなわち∞＝0になったところで、根本転回が性起して、0＝∞になっているか。

わたくしは、旧稿において、北宗禅の嵩山慧安のもとで師事しようとして来たにもかかわらず六祖慧能のもとへ転師するように命ぜられた南岳懐譲が、「祖師西来意」の問いをもってやってきたときに、六祖によって「什摩物与摩来」と問いかえされて、十二年の辨道の後に「説似一物即不中」と答えたことを論じた。「祖師西来意」の問いによって問い出そうとしたところは、∞＝0を究明しようとしたのであった。そして十二年、辨道の後に根本転回して「説似一物即不中」をさとって「印可証明」され、佛祖として説法をはじめたのは0＝∞を実現していったのであった、といってよいであろう。

以下ここでは、六祖慧能の最晩年の弟子であり、かつ青原行思の法嗣である石頭希遷のさとりの宗教体験が上述のような構造をもった根本転回であることを確認しておきたい。なお、かれの伝記事実については、石井修道『宋代禅宗史の研究』一九八七、p.123f. に従うこととする。『祖堂集』巻四、石頭和尚伝によれば、かれ石頭希遷(700-791)は、六祖慧能が先天二年八月三日(713)に示寂する直前に、慧能のもとで出家する。かれ、十三、四歳の頃のことである。慧能は、此の「子は、当さに吾が真法を紹がん」と嘱望した、という。しかし、たちまち慧能が示寂してしまった後に、どういうわけか、直ちには慧能によって指示された青原行思のもとに至っていない。おそらく、慧能が指示したのは、青原行思のもとで修行せよ、ということではなく、汝がさとったときには青原行思

が「印可証明」するぞ、ということであったのではあるまいか。『祖堂集』巻四、石頭和尚伝は、つぎのような宗教体験を伝えている。

かれ石頭希遷は、開元十六年（728）、二十八、九歳になってから、具足戒を受けて正式の比丘になる為に羅浮山へ出かけ「律部」の勉強をはじめた。しかし、戒律が、あまりにもをごちゃごちゃしていることがわかったので言った、「戒体というのは、自性が清浄なることだ。諸佛は、そのような作りごとをしない。そのような有が生ずることはない」と。このことがあって以来、こまごました規則には、とらわれないようになり、律の字句を気にしないようになった。

あるとき肇公（僧肇）の『涅槃無名論』に「いったい万象を覧て、自己を完成させるのは、やはり聖人だけだ」と言っているのを読んで、深く感動していった、「聖人というのは、自己が無でありながら、あらゆるところが自己であるのだ。佛の法身は、量では、はかられないものであり、自と他の区別はない。佛の円鏡が、あらゆるところを無為・無動なるまま照鑑するとき、万象は、玄妙なる本体のままに、自然に現われている。境と智とは、真如なるままに一だ。どこかへ滅していく、とか、どこかからやって来る、というようなことはない。ああ、至言なるかな、この言葉は」と。

いまだ山小屋に住んでいた頃、仮眠していてまどろみながら、自分の身体が、六祖とともに、一匹の亀の上に同乗して、深い池の内を遊泳している、という夢を見たようであった。目覚めてから、よくよく考えて、亀というのは、霊妙なる智慧だ。池というのは、佛性の大海だ。自分と師とは、霊妙な智慧に同乗して、いつまでも佛性の大海に遊泳している、ということを悟った。

わずか十三、四歳のときに亡くなった師六祖慧能の禅のさとりを求道しつづけて、二十八、九歳まで十五年にわたって律学を学び、師を訪ね、古人の書を読み、山小屋に住んで坐禅辨道していたのである。その間に禅機が熟し

てきて、このような夢を見たのであろう。「佛性の大海」というのは、あらゆる諸佛・諸菩薩・衆生の共同存在にゆきわたる佛性ということである。「霊智」というのは、いまここに「佛性」が即ち「無相」の空だ、とさとる智慧である。「佛性の大海」を「霊智」なる亀に同乗して、六祖慧能とかれ石頭が、遊泳するということは、諸佛・諸菩薩・衆生の共同存在という∞が、いまここに「佛性」即ち「無相」の空だ、とさとる「霊智」という0へと融合しようとしてきたので、六祖慧能と石頭が一体になって遊泳するのであろう。したがって8＝0になろうとしている、ということもできよう。「佛性の大海」において、いまここに「佛性」即ち「無相」の空だ、とさとる「霊智」が現前してきたことが、かれらが一体になって遊泳していることである。

かくして石頭希遷は、六祖慧能なき後に、ひとりで修行していて、大悟徹底するところがあったのであろう。いよいよ青原行思禅師を訪問することとなる。『祖堂集』石頭伝が、つづいて記録している両者の問答は、いかにも、青原行思が石頭希遷のさとりを検証しようとしているかの如くである。

（青原）和尚、便ち問う、「どこから来たのか」
（石頭）対して曰く、「曹溪より参りました」
和尚、麻姑の手を拈起して曰く、「あそこにも、これがあったか」
対して曰く、「そんなものは、あそこにないのみならず、西天にも、存在しません」
和尚、曰く、「〔そういうためには〕お前は、西天まで行っていなくてはならないはずだが」
対して曰く、「西天まで行ったのであれば、それが有ることになります」
和尚、曰く、「西天にも行っていないところを、更に言ってみよ」
対して曰く、「和尚も、答えを言ってみて下さい。どうしてわたくしばかりを詰問されるのですか」
和尚、曰く、「お前に向かって言わないわけではない。だが、〔少し待て。うっかり口にして、いまここで誤る

と、もう」誰も、ほんとうにわかってくれる者がいなくなることを心配する」

云々と問答がつづくが、いまだ「印可証明」、「直々相承」するには、至らない。もちろん青原行思和尚は、石頭希遷が「常人」でないことを知って、雲水修行者としてではなく、思和尚のいる「西侠」で自分の身辺に逗留することを許すが、第二日目には、石頭が、思和尚の粥を取って食べてしまう、という事件が起こる。おそらく、思和尚とまったく同一に六祖慧能の根本真理をさとっているという共同存在の自覚のはたらきであったのであろうが、思和尚からは、厳重注意される。思和尚は、さらに戒律の勉強を勧めてみたりもする。しかし石頭は、それも、すでに放擲してきている。最後に思和尚は、石頭に命じて、南岳懐譲のもとへ手紙をもって行かせることとする。おそらく思和尚は、同じ六祖慧能の直弟子として南岳懐譲を知っているのみならず、尊敬もしていて、そちらで「印可証明」させてもよい、と考えたのであろう。

思、曰く、「大急ぎで行って、大急ぎ帰って来い。ちょっとでも、遅刻すると、もう、わしには、会えんぞ。もし、わしに会えなかったら、わしのベッドの下に置いてある大斧をもらうわけにはいかんぞ」

おそらく自分の死期の近いことを自覚して、しかも、石頭の機根が南岳懐譲にかなうのであれば、そちらで「印可証明」させることを考えたのであろう。さて石頭は、南岳懐譲のもとへやってくるや、手紙も手渡さないで、即座に礼拝して禅問答をしかける。

不慕諸聖、不重己霊、時如何

「諸々の聖人達の伝えてきた法を得たいと仰ぎみるわけでもなく、さりとて自己の霊妙な精神のさとりだけが重要であるのでもない時は、どういう存在であるのでしょうか」

と。まさしく「直々相承」せんとする問答である。懐譲の答を聞いて、そこには機縁がないことを確認するや、直ちに思和尚のもとへ帰ってきて、お願いする、「さきに、わしのベッドの下に大斧がしまってある、とおっしゃい

ましたが、その大斧をいただきたく存じます」と。思和尚は、しばらく思惟してから、一端、退かせる。「この要旨は、並大抵の器根の者では伝持することはできないのだ。佛から佛へと一本の細道を辿って心灯を燭しつづけてきたのであり、祖から祖へと玄妙なるしかたで法印を伝えてきたのだ」とあらためて思惟しつつ、思和尚の「丈室」へ石頭希遷を呼び出して直々伝授する、

「わが法門は、先聖達が、はるかに佛祖から佛祖へとつぎつぎに付嘱して伝えて来られたものである。断絶させてはならぬぞ。祖師達が、お前が佛祖になることを予言しておられたのだ。お前が、わが法門を保持していかなくてはならぬ。さあ、もう出て行ってよいぞ」と。

かく青原行思に「印可証明」されたところで、石頭希遷は、根本転回して佛祖となり、新しく説法しはじめる。ここにおいて、はじめて∞＝0にして根本転回し、0＝∞にして文化創造しはじめるという根本転回の宗教体験が現成した、といってよいであろう。

いま、ここで六祖慧能の禅のエッセンスの第三の構造0＝∞とでもいうべき「無情説法」なる根源のコミュニケーションが、どのように「有情説法」において実現されるか、を論ずる餘裕は、まったくないのであるが、そこには六祖慧能にはじまる南宗禅の根本思想があると考えられる。その第三の構造に含意される哲学的真理を、洞山良价の言葉によって、例示しておきたい。

わたくしは、六祖慧能以来、澎湃として興った新しい禅匠たちの自由自在な「無情説法」即「有情説法」の文化創造の動きを概観し、かつ宋代新儒学哲学へのつながっていく方向を模索してみるとき、いわば収束していき、また拡散していく一つの焦点となるのが、「会昌の廃佛」を生き抜いた禅匠たちであり、なかんずく洞山良价であるのではないか、と思う。かれが、久しい探求の後に、偶然、山中で出あった禅匠の詩に和して言いあてた哲学詩をもって、かれらの禅文化の創造の哲学とすることができるであろう。

はじめに南陽慧忠が提起した「無情説法」即「有情説法」の哲学の継承者が、洞山良价（807-869）であることは、周知のところであるが、一応、確認しておく。石井修道『宋代禅宗史の研究』p.147f.「洞山良价の伝記」によれば、洞山良价は、二十一歳（827）受戒の後、二十二歳から二十九歳（835）まで、南泉普願に師事し、師の示寂とともに、潙山霊祐（771-853）をも訪ねたようであるが、新しい師として雲嵒曇晟（780-841）に師事する。ここで三十一歳（837）のときに、かねてより問師求道していた慧忠国師の「無情説法」の公案をさとる機縁があった、という。『祖堂集』巻五、雲嵒伝（p.98a-b）によれば、潙山霊祐の指示によって雲嵒曇晟を訪ねるや否や、すぐに問うている。

洞山は、便ち問う、「無情説法は、どういう人が聞くことができるか」
師が曰う、「無情説法は、無情が聞くことができるのだ」
進んで曰う、「和尚さんも、聞いていますか」
師が曰う、「もしも、わしが聞いているならば、お前は、わしを見ることができないぞ」
進んで曰う、「そうであったら、わたくしは、和尚さんの説法を聞くわけにはまいりません。」
師が曰う、「わしの説法をすら、自分勝手に聞こうとしないのなら、ましていわんや無情説法を聞くことはできないぞ」
洞山は、こういわれて疑情を終息した。そして偈をつくった。

可笑奇、可笑奇　　まったく奇なるかな、まったく奇なるかな。
無情解説不思議　　無情が説法するとは、不思議なるかな。
若将耳聴声不現　　耳で聴こうとするなら、、声は聞こえぬ。
眼処聞声方得知　　眼処で聞くときに、はじめて声がわかるのだ。

洞山良价がさとったところは、こうであろう――師　雲嵒曇晟が、「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションは「無情が聞くのだ」といった、それは「有情」には、まったくかかわらないということだ、しかも自分が「無情説法」を聞くのは、師の「有情説法」なくしてはない、というように「無情説法」と「有情説法」の間の、いわば存在論的区別をさとったのである。しかしこれは、まだ大悟徹底ではなかったようだ。会昌元年（841）、三十六歳のときに、雲巌曇晟も、また示寂してしまう。師の臨終に「和尚が亡くなられた後に、人から〔幽明、界をへだてた後にも〕はるかに師の真を得てきたか、と問われたら何と答えますか」と質問して、師から「いまここのこいつが、それだ」と答えろ、といわれて大疑団に陥り、師の喪が明けて後に、行脚に出て「渡水」の際、谷川の川面に映った自分の顔をみて、はっと大悟徹底したことは、よく知られている。いわゆる「渡水の偈」だけを引用しておく（『祖堂集』巻五、雲嵒伝）と、

切忌随他覓　絶対にしてはいけないことは、どこか他処へ向かって、かれを求道することだ。
迢迢与我疎　にもかかわらず、はるかに、はるかに、われとは絶対他者である。
我今独自往　我は、いま、唯、独り、自らの意志で行脚しているが、
処処得逢渠　到るところ、到るところで、かれに逢うことができる。
渠今正是我　そのときそのときの瞬間のいまここにおいてのみ、かれは、我と一つであって別ではない。
我今不是渠　だが我だ、と思った瞬間に、もう、かれではない。
応須与摩会　このように理解しなくてはならないのである。
方得契如如　そうしてはじめて如如の真理に、ぴたっと一致することができる。

ここで「我」とは、谷川の流れのように、一瞬もとどまらない我の身体存在であり、「かれ」とは、そこに存在する本来の面目たる真如であろう。

その後、会昌三年から五年（843—845）の武宗の廃佛のあいだ俗服を着て難を避けた期間を経て大中六年（852）、四十六歳のときに新豊洞山に入るまで処々を転々するようである。おそらくこの時期であろう、路に迷って山中深く入り込み、石頭禅の伝統を伝える隠山和尚に偶然に出会って、禅問答した記録が伝えられている。ここには、六祖慧能が「佛性」即ち「無相」の空をさとりながら「無所住而生其心」という根源の説法のコミュニケーションにもとづいて説法しているところにある存在論的区別、南陽慧忠が「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションを「因縁」としながら、あえて「有情説法」するところにある存在論的区別、南岳懐譲が「説似一物即不中」としかいい得なかったところにある存在論的区別、南泉普願が「異類中行」を説くところにある存在論的区別が、みごとな哲学詩によってうたわれている、と思う。

はじめは、つぎのような日常的会話から入って、そのまま、たちどころに禅問答になっていく。

師（隠山和尚）が問う、「この山は路がないのに、どこから来たのか」

対えて曰う、「来たところはないわけではないが、和尚の方は、どこからこの山へ入ったか」

隠山が曰う、「わしは、雲水としてやってきたわけではない」

「和尚が先住ですか、この山が先住ですか」

「知らぬ」

「和尚は、どうして知らないか」

「春も秋も、到来しないところだからだ」

洞山は、すぐさま禅問答する、「賓の中に主がいるとは、どういうことか」

云う、「白雲が青山にかかっている如くだ」云々

ここで突然、賓と主の問答へとふみ込んでいったのは、隠山和尚が石頭禅の伝統を承けていることに、洞山が気づ

いたからであろう。

いま自分が此の山に住んでいるのは、白雲が青山にかかっている如くだ、というのは、かれ隠山和尚のさとっている存在論的区別そのものであって、つぎのような偈がうたわれている。

青山白雲父　青山は白雲の父だ
白雲青山児　白雲は青山の児だ
白雲終日依　白雲は終日、かかっているのだが
青山都不知　青山はまったく知らないのだ
欲知此中意　此の中の意を知りたい、とあらば、
寸歩不相離　寸歩も相い離れない、ということだ

この詩に和して、洞山も、つぎのような頌をうたう。

道無心合人　道は無心にして人に合し
人無心合道　人は無心にして道に合す
欲知此中意　此の中の意を知りたい、とあらば、
一老一不老　一は老い、一は老いない、ということだ

はじめに「どこから来たか」を問いかけたときから、どこで修行してきたか、という日常生活レベルの問いのみならず、お前の存在がどこから由来するか、という存在論的な問いをも問いかけていたのである。だから洞山の方も、来処がないわけではないが、と答えを保留したまま、和尚の存在の由来を問い返していく。そして和尚と此の山はどっちが「先住」かを聞いたところで、和尚が「春秋も到来しない」ところに生きていることを知り、この和尚は石頭の法孫だと気付いたのである。

ところでこのように、はじめから隠山和尚も洞山良价も存在論的な由来を問い出そうとしていた故に、「白雲」といっても、和尚という人間の「無心」なる実存そのものであり、「青山」といっても、あらゆる諸佛・諸菩薩・衆生が由来する根源の共同存在であって、「佛性」とも「無相」の空ともいわれてきた根源の共同存在そのものである。それらのあいだに「児」と「父」という絶対的に純粋な共同存在のつながりがあり、かつ「白雲は終日かかっていながら青山はまったく知らない」そして「寸歩も相い離れない」という存在論的区別があるのである。人間の実存も「無心」であり、共同存在も「無心」であるところで、ぴたっと即一になりながら、しかも絶対的に区別されている。そこが新しい禅文化創造の場だ、インスピレーションが湧き出てくる源だ、といってもよい。

かくして洞山良价の頌において

道無心合人
人無心合道

という単純きわまりない存在論的区別に到達したのである。洞山は、そこのところを「一老一不老」とも区別する。否、かく区別しながら、「無心合」という即一を言うのである。いまや、六祖慧能以来の禅匠達の根本の宗教体験は、このような単純な存在論的区別へときわまったといってよい。それと同時に注目したいのは、「白雲」といい「青山」というも、また「道」といい「人」というも、中国古典の言葉であって、まったく佛教語ではない。かく佛教からも自由になった「無心」の文化創造の源泉たる存在論的区別――「白雲」と「青山」また「道」と「人」――からして、新しい儒学哲学の創造運動が展開していくであろう。つぎに第二節において、その可能性を究明してみることとしたい。

以上、六祖慧能の禅思想のエッセンスには、つぎのような三つの根本構造があると考え、その中心の根本転回の宗教体験だけを論じてきた。

(1) 中世佛教の佛像や佛経の「相」にとらわれた佛教儀礼・禅定修行を根本転回して「無相」の空なる共同存在――ゼロ――へと還源している。

(2) 佛々祖々伝えられてきた佛教の根本真理を、いまここで∞＝0として証知して根本転回し、0＝∞として新しい禅文化を創造していく。

(3) 「無情説法」なる根源の説法のコミュニケーションを「因縁」として「有情説法」しつつ、新しい禅文化を創造していく。

これら三つの根本構造が、「無相」の空なる共同存在が∞＝0で根本転回して0＝∞の根源の説法のコミュニケーションである、というしかたで一つに属しあっている、したがって「共同存在」即ち「根本転回」即ち「コミュニケーション」とでもいうべきしかたで一つである、と思惟してみることもできよう。そしてその三即ち一、一即ち三であるような六祖慧能の根本の宗教体験が、それぞれにユニークなしかたで、かれの弟子達の根本の宗教体験へと直々の伝持されていくことをも、あわせ論じようとした。最後には、かれら禅匠達の根本の宗教体験が、

　道無心合人
　人無心合道

という単純きわまりない存在論的区別へときわまったところで、もはや佛教ですらもなくなって、そのような根源の「共同存在」即ち「根本転回」即ち「コミュニケーション」からして新しい儒教哲学が可能になるであろうことをも示唆しようとした。

第二節　范仲淹の佛教思想

いったい「唐宋の変革」とは、中世的な豪族・貴族共同体を基礎とする社会体制とそれを根源から文化統合する「方外」の道教・佛教文化の時代が終焉したところから、どのようにして新しい近世的な士大夫共同体を基礎とする社会体制と「方内」の新儒教文化が成立していくか、ということだ、と理解する。たしかに上来、論じてきたように、中世的な豪族・貴族共同体は、再分化を重ねて、ほぼ完全に解体してしまい、そこから無数の農工商民が流出して社会全体が流動化しカオス化している、そのようなカオス化の中で、中世文化を伝承してきた豪族・貴族達も、いかんともし難く没落しゆくところから、王維や杜甫、あるいは呉道玄や顔真卿のような新しい士大夫文化人が出現しはじめている、またそれに先行して「方外」の佛教教団の内部においても、中世佛教思想全体を「一心」へと還元して「一心」を禅定思惟し、ついにはその「一心」が即「空」だ、とさとって根本転回する六祖慧能の禅が性起し、新しい士大夫文化人達にインスピレーションを与えはじめている――最後に本稿の結論として論じなくてはならないのは、そのように中世社会が完全に崩壊してカオス化してしまい、新しい士大夫の精神が、まずは南宗禅として展開しはじめたところから、どのように近世士大夫共同体社会が成立していくか、とくに本稿のような思想史論としては、どのように近世士大夫の精神が成立するか、また、それが、どのように「宋学」の哲学によって根拠づけられるか、への一瞥であろう。

それでは南宗禅は、どのように宋代士大夫の精神を創造していくであろうか、それは、どのように「宋学」の哲学によって根拠づけられるか、を一瞥するには、いろいろなアプローチが可能であろう。従来、試みられてきたように、「宋学」の開山大師周濂渓の「太極図」を中世道教の伝統の中へ遡ることも、たしかに一つの道である。最

近の佳作、蔣義斌『宋儒与佛教』一九九七、台北のように宋学大師達と禅との交渉をあとづけることも、一つの道である。他にも、いろいろな試みが可能であり必要であろうが、ここでは、従来あまり論ぜられたことのない一つのアプローチとして、宋初士大夫の精神の典型たる范仲淹が、深く禅の心を生きていた如くであり、それが「宋学」によって根拠づけられるであろうことを略論してみたい。

唐朝以前にも遡る名族范氏に生まれながら、范仲淹は、父親が早世し、後妻であった母親が朱氏へ再嫁した故に、幼少時には「朱説」を名乗っていたが、ふとした機縁で、自分が朱氏ではなく、范氏であることを知った、その屈辱をバネにして、猛勉強して科挙に合格するや、官僚として活躍するに先立って范姓へ復姓し、ついには高邁・清廉の名臣として宋朝に重きをなすに至った——というような范仲淹の履歴ほど、いまや新しい士大夫共同体社会が成立しつつある、そこに新しい士大夫の精神が生育しつつある、ということを、よく象徴するものはない。かれこそは、中世貴族の伝統が完全に消失してゼロになったところから立って、近世士大夫共同体たる范氏共同体を新興させているし、かれの詩文こそが、新しい士大夫の精神を高らかに謳いあげている。

ところで范仲淹研究は、汗牛充棟もただならないが、かれの仏教思想については、あまり論ぜられたことがないようだ（最近になって、黄啓江『北宗佛教史論稿』一九九七、台北、一三三頁以下に論ぜられていることを知った）。唯一『続蔵経』に伝えられる一文を別にすれば、かれが、佛教思想について直接、書いたものはなく、詩文も、佛教思想に直接、言及することは、ほとんどない。しかし、わたくしは、上来論じてきた南宗禅の思想が、かれ范仲淹においてこそ、新儒教思想へと転回しつつあるのだ、と考えることによってのみ、かれの士大夫精神の淵源をより歴史事実に即して理解することができるのだ、と考える。

かれは、唐末以来の「習業山林寺院」（厳耕望「唐人習業山林寺院之風尚」『唐史研究叢稿』一九六九）の伝統に従って二十一歳から二十三歳までの足かけ三年間、斉州章丘県長白山醴泉寺で科挙の試験のための勉強をはじめている

が、『金石萃編』巻七十「大唐斉州章丘山常白山醴泉寺誌公之碑」によれば、梁朝宝誌和尚が「禅寂を修した」山寺であって、何らか禅の伝統と無縁ではなかったと考えてよいであろう。かれは、終生、宋代禅佛教への信心を持ち続けているのであって、この時期に佛教典籍を猛勉強しなかった、とは考えられない。かれは、慶暦四年（一〇四四）、五十六歳の晩年に「知政事」の任にあり「河東沿辺居民を宣撫」した際、たまたま宿泊した「伝舎」のひさしのすき間に『十六羅漢因果識見頌』なる「故経」があるのを見つけ、一読、それが『蔵経』「四百八十函計五千四十八巻」（『開元釈経録』）の中に「未だ録」されていないことを認識した、という。「一句ごとに一嘆し、一頌ごとに一悟して、以て巻の終わるに至って、胸臆は、豁然として、頓覚せり、世縁に大いに所悟有らん、と」と感嘆おくあたわざりしを序している（『卍続蔵経』1輯3套5冊「十六羅漢因果識見頌併序」）。これは、『大蔵経』に通暁した人にして言えることであって、生半可な佛教理解ではない。しかもそこなる思想が、「見性し識心する者」のためのものであり「頓・漸を分って殊なるといえども、利・鈍を合して異なき」ところの南宗禅であることをもの看破している。ともかく范仲淹に発見されて『別録』に蔵せられ、今日まで伝存することとなった南宗禅の一文献が存在するのである。

いったい范仲淹は、この南宗禅文献のどこに、それほど感嘆したのであろうか。かれは、序文においては、「死生の源を直指し、心性の法を深く陳べ、定慧の真明なるの宗を開き、煩悩の障毒の苦を除き、生を済い殺を戒め、善を誘い邪をはらう」云々と佛教教理によって効能を述べているだけで、かれの宋代士大夫の精神にどうかかわるか、を説明していない。したがって憶測するより外ないのであるが、おそらく冒頭の「第一跋羅駄闍尊者」のつぎの言葉の如き、最も共鳴するところであったのではないか。

漸法と頓法とは、両種に非らざるなり。成道の時、理は、一同たり。鈍と利の疾きと遅きは、所見に由るも、各おの本性において、神通を現わさん。

孝は家において盡き、忠は国において盡くるなり。家を治め、国を治むれば、法は、皆通ずるなり。未だ性命を知らずして、何処にか帰さんや。須べからく如来に向かいて苦にして空なるを問うべし。

ここに頌せられているところは、つぎの如くであろう——いかなる人間も、鈍であれ利であれ、それぞれの機根のままに「苦」をさとり「空」をさとって「如来」として如来せよ、かくして「本性」に帰して神通力をはたらかせて衆生を救済せよ、そうすることが即ちそれぞれの「性命を知」って家にあっては孝を盡し、国にあっては忠を盡して、家を治め、国を治めることに外ならないのだ、と。かくひとりひとりの人間が、それぞれの機根に応じて「見性」し如来として如来して神通力をはらかせる、という南宗禅の修行原理が、そのまま、それぞれの「性命を知」って「孝を盡し」て家を治め「忠を盡し」て国を治め、天下国家を治める、という儒教道徳原理へと転回しはじめている、あるいは転回する可能性を開きつつある。それ以外にも南宗禅の修行原理が「舌・身・嗅・視・意兼ねて聡は、六賊の猖狂にて性宗を乱すなり、汝は戒持と定と慧を守りて、茲の三法を用いて諸兇を滅せよ」とか「内に自らの性を見て殊に不動にして、外に諸境を観るも、亦、無なるが如し、内心にも、外物にも、無著なれば、真如を頓悟するは、此より初まるなり」などと説かれる一方で、

疾病、官刑と死亡、孤窮と貧躄は、正しく荒忙たり。

汝、能く方便もて恩慧を施さば、何んぞ、修齋と道場に異ならんや。

とか、

能く父母に於て純孝を行ずれば、何ぞ看経と飯僧に異ならんや。

とか、

万縁の善果も、孝に如くは無し。罪業の中には、不孝は深きなり。若し、此の中に向かいて、善悪を明らかにせば、自然に皇心を覚るに暗合せん。……行戒を堅持して諸悪を除かば、身は、家中に在るといえども、心

は、是れ僧なり。

というような儒教道徳原理も、あわせ説かれている。ともかく南宗禅の修行原理によって修行して「見性」し如来になることが、そのまま、新しい儒教道徳原理によって「性命を知」って「純孝」であり「恩慧」を施すことだ、というのであって、前者の「性を見る」が根源になってこそ、後者の儒教道徳が根拠づけられる、というしかたで、前者から後者へと転回しつつある。おそらく范仲淹自身が、そのような思想転回を経験しつつあったからこそ、このちっぽけな南宗禅文献を発見して感動したのであろう。

かくして、たしかに范仲淹は、南宗禅の哲学思想を深く理解している、否それどころか名族たるべき伝統も資産も喪われて無一物になったところから、なんとしても経学・文学を勉強して科挙に合格し新興士大夫になろうと奮い立たせ決断させたものも、ゼロからの文化創造たる南宗禅であったに違いないであろう。だが、それしても、かれ自身が著わした詩文において直接に、南宗禅から、新しい士大夫精神が生まれつつあることを確認することはできないであろうか――と問うとき、わたくしは、かれが詩文において「白雲」を好むところに、それを認めてよいのではないか、と考えたい。上では、ともかく、六祖慧能の禅思想の第一の要素「空をさとって見性する」が、范仲淹の士大夫精神へと継承され、さらに儒教精神の方向へ転回しつつあることを述べたので、つぎには、六祖慧能の禅思想の第二の要素「祖統によって印可証明され以心伝心する」が、范仲淹にも確認されることを例証しておく。かれが、宝暦元年（一〇三八）、五十歳のときに「知越州」として越地において戦国の哲人「范蠡の旧宅」を訪問したときの詩「題翠峰院」である。

翠峰は高くして白雲とともに閑かなり。
吾が祖、曽って水石の間に居れり。
千載の家風、未だ墜ちずして、

子孫も、還た青山を愛するを解するなり。

いま「范蠡の旧宅」に来てみると、高く突き出た翠峰に白雲が依っている、無心なるままに――さても吾が祖は、まさしく、このように青山に白雲がかかって無心なるところを愛したまいしか、千載の家風、墜ちずして、いま、子孫たるわたくしも、この青山と白雲が無心なるところを愛することを理解するのだ、というしかたで范氏の「祖統」を自覚している。かって吾が祖も、そして千載の家風、墜ちずして、いま子孫たるわたくしも、青山に白雲が依るという同一の無心なる南宗禅の根本真理をさとっている、ということが、吾が祖とまた代々の范氏と自分とを同時存在たらしめ共同存在たらしめている、とでもいえよう。

つぎに六祖慧能の禅思想の第三の要素「無情にして説法する」が、范仲淹において、新しい儒教文化の創造へと転回しつつあることは、すでに述べたところに見られたが、かれの現存する最初の詩「睢陽学舎書懐」は、ことのほか、どこから新興士大夫精神が生まれつつあるか、をよく示している。上述したように、かれは、近くの「斉州章丘山常白山醴泉寺」で足かけ三年、勉学した後、朱家へ、いったん帰郷したときに、自分が朱家の人間ではなく、范姓のものだ、と覚らされて絶望のどん底へつき落とされるのであるが、そこから、ふたたび立ち上がり、いよいよ決断して宋代四大書院の随一「睢陽書院」、後の「応天府書院」で清貧の科挙試験勉強していた頃の感懐を歌っている。

白雲は無頼にして、帝郷は遙かなり。
漢苑は誰人か、洞簫を奏せん。
多難にして、未だ鳳鳥を歌うべからざるも、
薄才にして、猶お鵩鵩を賦うべきなり。
瓢に顔子を思わば、心は還た楽しきなり。

琴して鍾君に遇わば、恨みも即ち銷えん。
但だ使し、斯文をば、天、未だ喪わざれば、
潤松の、何ぞ、必ずしも、山苗を怨まんや。

かく唐末五代の二百年をこえる大混乱の後に、後周世宗の対外的には北方の契丹を威圧しつつ内政には「廃佛」等によって国家財政を充実させ、着々統一を実現していく事業を継承して、つづいて太祖、宋太宗が、新しい科挙官僚による文治国家を建設しはじめて、五十年、范仲淹が、ここ「睢陽書院」で経学・文学を猛勉強していた頃は、まだ「帝郷は遙か」であり、「多難にして、いまだ鳳鳥を歌うべからざる」という段階であったのであろう。しかしもう確実に「斯文をば、天、いまだ喪わざれば」と期待することができたのであり、いつの日か、自分こそが「漢苑に洞簫を奏する」日もあらんかと心に期すこともできたのである。かくうつりゆきつつある歴史情況の中で、かれが、ゼロから立ち上がって古典の勉強に専注し得たのは、やはり、かれが「白雲」の如く無心にして、「鵷鶵」の如く無欲にして文化創造しゆく南宗禅の精神を生きていたからではないか。いまや范仲淹において南宗禅の無心の文化創造が、新らたに儒教的な士大夫文化の創造へと転回しはじめているのだ、とはいえないだろうか。

以上、范仲淹は、六祖慧能の根本転回によって開かれた新しい文化創造の根本場の三要素「空なる共同存在」「祖統によって印可され伝心する」「無情にして説法する」を、むしろ忠実に継承しつつ、新しい士大夫の儒教精神へと転回しつつあったのだ、と論じてきた。

ともかく范仲淹は、北宋士大夫を代表する典型であったわけであるから、かれひとりだけが、かく南宗禅の精神を生きながら、新しい儒教的な士大夫精神へと転回しつつあったわけではない。かれほど純粋ではないにしても、当時の大多数の科挙官僚達も、何らかのしかたで南宗禅の「空なる共同存在」へと立ち帰ったところから、新しい儒教的な士大夫文化を創造しようとしていたのだ、といわなくてはならない。勿論、政治のレベルでは、どのよう

に近世社会を実現していくか、について、旧法・新法いろいろな立場があったにしても、である。

というように考えてくると、ここに、いままであまり問題にされたことのない問題が伏在しているようだ。即ち北宋中期までの段階で近世士大夫をして士大夫たらしめてきた思想史的根拠は、むしろ南宗禅の「無心」「無情」なる文化創造であって、かれら北宋士大夫達が、いよいよ新しい儒教文化へと転回してしまった後で、その儒教文化を反省的に哲学的に根拠づけるべく展開してくるのが、「宋学」の哲学であった、それは、けっして直接的に宋代士大夫文化を創造する原動力であったわけではない、という問題である。

もし、そうだとすると、思想史の動きとしては、南宗禅の「無心」「無情」の文化創造こそが、そのまま「宋学」の哲学へと連続するところがなくてはならないが、そのようなことを論証することができるであろうか。いまは、もちろん、そのような論証の場合ではないが、論証が、可能であることを、一つの引用によって例証して、以って本稿の結論としておきたい。おそらく范仲淹こそが、いつまでも南宗禅のみが新しい士大夫精神の哲学的根拠ではあり得ない、と看破していたのであろう、ようやく「宋学」の哲学への機が熟していることを説得したにちがいない、客気にはやる二十一歳の張載に助言して、『中庸』の勉強をすすめている。さらに道教、佛教をも勉強した上で、と教えたのではあるまいか。かくして助言に従って張載の哲学がほぼ完成した嘉祐四年（一〇五九）頃に、四十歳の張載が二十八歳の程顥に問い、後者が答えた、いわゆる「定性書」は、やはり、まごうかたなく南宗禅の哲学を継承している、と思われる。

張載の問書に問う、

「定性、未能不動、猶累於外物、如何」

「本来の自己の本性へと定在していく、といっても、そのためにすら動かないわけにはいかない。だからどうしても外なる対象物にかかわらざるを得ない。どのように考えたらよいか」

程顥の返書に答える、

「所謂定者、動亦定、静亦定、無将迎、無内外、苟以外物為外、牽己而従之、是以己性為有内外也、且以性為随物於外、則当其在外時、何者為在内、是有意於絶外誘、而不知性之無内外也、既以内外為二本、則又烏可遽語定哉、夫天地之常、以其心普万物而無心、聖人之常、以其情順万事而無情、故君子之学、莫若拡然而大公、物来而順応……」

「所謂定とは、動も亦た定まり、静も亦た定まり、将迎なく、内外無し。苟し外物を以て外と為し、己れを牽いて之に従わば、是れ己れの性を以て内外と為すなり。且つ性を以て物に外に随うと為さば、即ち其の外に在るの時に当って何者か内と為さん。是れ外誘を絶つに意ありて性の内外無きを知らざるなり。既に内外を以て二本と為さば、則ち又た烏ぞ遽に定を語るべけんや。夫れ天地の常なるは、其の心万物に普くして無心なるを以てなり。聖人の常なるは、其情万事に順って無情なるを以てなり。故に君子の学は拡然として大公、物来りて順応するに若くは莫し。……」（湯浅幸孫『近思録』上、中国文明選4、一九七三、七二頁以下による）

上来、論じてきたように六祖慧能によって開かれた近世文化創造の根本場「空なる共同存在」が、たとえば洞山良价の「白雲が青山に依る如く、人が道に、道が人に無心にして依る」などなどを経て、范仲淹の「白雲」の如き士大夫精神へと継承され、そしていまここで程顥によって

いったい天地が永遠であるのは、「無心」であることによって万物の心へあまねくゆきわたっているからだ、いったい聖人が永遠であるのは、「無情」であることによって万事の情に無碍自在に順うからだ

という「宋学」の哲学原理になっている、といっても、それほど強弁しているわけでもあるまい。もはや「空なる共同存在」ではなくして、「天地」とも「聖人」ともいわれる、いわば「仁なる共同存在」になっているのは、新しい儒教文化の創造原理へと解釈しなおされているのである。

執筆者紹介（五十音順）

青木隆（あおき　たかし）
一九五八年生まれ。早稲田大学文学部非常勤講師。主要論文に「地論宗南道派の真修・縁修説と真如依持説」などがある。

荒牧典俊（あらまき　のりとし）
一九三六年生まれ。京都大学人文科学研究所教授。訳書に『十地経』（中央公論社）など。その他、インド・中国佛教関係論文多数。

石井公成（いしい　こうせい）
一九五〇年生まれ。駒澤短期大学仏教科教授。著書に『華厳思想の研究』（春秋社）があり、コンピュータ利用に関する論文も多い。

稲本泰生（いなもと　やすお）
一九六六年生まれ。奈良国立博物館学芸課文部技官。論文に「優塡土像東伝考」「南京棲霞寺石窟試論」などがある。

上山大峻（うえやま　だいしゅん）
一九三四年生まれ。龍谷大学国際文化学部教授。著書に『敦煌佛教の研究』（法藏館）などがある。

鵜飼光昌（うかい　みつあき）
一九五七年生まれ。佛教大学文学部助教授。論文に「謝霊運金剛般若経注の基礎的研究」「劉宋の慧琳について」などがある。

木村宣彰（きむら　せんしょう）
一九四三年生まれ。大谷大学文学部教授。著書に『注維摩経序説』（東本願寺出版部）などがある。その他、論文多数。

古賀英彦（こが　ひでひこ）
一九三六年生まれ。花園大学教授。著書に『禅語辞典』（思文閣出版）などがある。その他、論文多数。

福田琢（ふくだ　たくみ）
一九六三年生まれ。同朋大学専任講師。論文に「上座世親と古師世親」「経量部の大徳ラーマ」など。

船山徹（ふなやま　とおる）
一九六一年生まれ。九州大学文学部助教授。論文に「陶弘景と仏教の戒律」「疑経『梵網経』成立の諸問題」などがある。

宮井里佳（みやい　りか）
一九六五年生まれ。日本学術振興会特別研究員。著書に『浄土仏教の思想四』（共著・講談社）、論文に「曇鸞から道綽へ」などがある。

宮下晴輝（みやした　せいき）
一九四九年生まれ。大谷大学文学部助教授。論文に「アビダルマにおける自性の意味―三世実有説の再検討―」「有部の論書における自性の用例」などがある。

麥谷邦夫（むぎたに　くにお）
一九四八年生まれ。京都大学人文科学研究所教授。著書に『真誥索引』（京都大学）『真誥研究（訳注篇）』（京都大学）などがある。

山部能宜（やまべ　のぶよし）
一九六〇年生まれ。九州龍谷短期大学仏教科助教授。学位論文に『観仏三昧海経、疑経に見る中国インド両文化の交流』（UMI）がある。

横手裕（よこて　ゆたか）
一九六四年生まれ。千葉大学文学部助教授。主要論文「佐命山三上司山考」「白玉蟾と南宋江南道教」。

吉川忠夫（よしかわ　ただお）
一九三七年生まれ。京都大学人文科学研究所教授。著書に『六朝精神史研究』（同朋舎）『中国人の宗教意識』（創文社）などがある。

北朝隋唐 中国仏教思想史

二〇〇〇年二月二九日　初版第一刷発行

編著者　荒牧典俊

発行者　西村七兵衛

発行所　株式会社 法藏館

京都市下京区正面通烏丸東入
郵便番号　六〇〇－八一五三
電話　〇七五(三四三)五六五六
振替　〇一〇七－三－二七四三

印刷　厚徳社　製本　常川製本

ISBN4-8318-7424-8 C3015